ISSN:2708-1796
E-ISSN: 2708-180x

أكاديمية الإمام البخاري الدولية
INTERNATIONAL IMAM EL BOUKHARY ACADEMY

مجلة البحث العلمي الإسلامي

مجلة إسلامية علمية محكَّمة تُعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية

المجلد (٢٣)، العدد (٧٩)، مارس ٢٠٢٦

1447 2026







المجلد (٢٣)، العدد (٧٩)، مارس ٢٠٢٦

مجلة البحث العلمي الإسلامي

مجلة علمية أكاديمية محكّمة

النسخة المطبوعة: ISSN 2708 - 1796

النسخة الإلكترونية: ISSN 2708 - 180X

الجهة المالكة / الناشر

أكاديمية الإمام البخاري الدولية

مركز الإمام البخاري للبحث العلمي والدراسات الإسلامية

الموقع الرسمي

https://www.joisr.com

البريد الإلكتروني

editor@joisr.com

العنوان البريدي: ص.ب ٢٠٨، طرابلس - لبنان

الموقع الرسمي للمجلة - رمز الاستجابة السريعة



الهيئة الاستشارية

سياسات النشر والتحكيم

• **نطاق المجلة**

تُعنى مجلة البحث العلمي الإسلامي بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة في مجالات الدراسات الإسلامية وعلومها، بما يشمل الفقه وأصوله، الحديث وعلومه، التفسير وعلوم القرآن، العقيدة، الفكر الإسلامي، والقضايا الإسلامية المعاصرة، وفق منهجية علمية رصينة تسهم في تطوير المعرفة الأكاديمية وتعزيز البحث العلمي المتخصص.

• **سياسة التحكيم العلمي**

تعتمد المجلة نظام التحكيم العلمي المزدوج المجهول، حيث تُحال جميع الأبحاث إلى محكّمين متخصصين دون الكشف عن هوية الباحثين أو المحكّمين، بما يضمن النزاهة والموضوعية والاستقلالية العلمية.

• **أخلاقيات النشر والنزاهة العلمية**

تلتزم المجلة بأعلى معايير أخلاقيات النشر العلمي ومكافحة سوء الممارسة، وتشمل –دون حصر– سياسات التأليف والمساهمة العلمية، الإفصاح عن تعارض المصالح، التعامل مع الانتحال وسوء السلوك البحثي، آليات الشكاوى والاستئناف، وسياسات التصحيح والسحب.

• **سياسة الوصول المفتوح والترخيص**

تعتمد المجلة سياسة الوصول المفتوح

• **رسوم معالجة النشر**

قد تُفرض رسوم معالجة نشر **(APC)** على الأبحاث المقبولة.

• **تعليمات المؤلفين**

تخضع جميع الأبحاث لشروط وقواعد النشر المعتمدة لدى المجلة.

للاطلاع على السياسات الكاملة والمحدَّثة، يرجى زيارة الموقع الرسمي للمجلة:

https://www.joisr.com

الموقع الرسمي للمجلة – رمز الاستجابة السريعة



ملخص تعليمات المؤلفين

• نطاق النشر

تنشر مجلة البحث العلمي الإسلامي الأبحاث العلمية الأصيلة في مجالات الدراسات الإسلامية وعلومها، ضمن نطاقها العلمي المعلن على الموقع الرسمي للمجلة.

• الأصالة وعدم النشر المسبق

يشترط أن يكون البحث أصيلاً وغير منشور سابقًا، وألا يكون مقدّمًا للنشر في جهة أخرى، مع التزام الباحث بمعايير النزاهة العلمية وتوثيق المصادر.

• التقديم عبر النظام الإلكتروني

تُستقبل جميع الأبحاث عبر نظام التقديم الإلكتروني الخاص بالمجلة المتاح على موقعها الرسمي.

• التحكيم العلمي

تخضع جميع الأبحاث لسياسة التحكيم العلمي المزدوج المجهول، ويشمل ذلك فحصًا أوليًا من هيئة التحرير قبل إحالة البحث إلى محكّمين متخصصين.

• أخلاقيات النشر وسوء الممارسة

تلتزم المجلة بسياسة أخلاقيات النشر ومكافحة سوء الممارسة، بما يشمل (دون حصر):

الانتحال وسوء السلوك البحثي، تعارض المصالح، حقوق التأليف، الشكاوى والاستئناف، وسياسات التصحيح والسحب.

• التوثيق العلمي

تعتمد المجلة أسلوب توثيق أكاديمي دولي، ويُفضَّل **Chicago Style (Notes & Bibliography)** في الأبحاث الشرعية والإنسانية ذات الصلة.

• الملخص والكلمات المفتاحية

يجب أن يتضمن البحث عنوانًا وملخصًا وكلمات مفتاحية باللغتين العربية والإنجليزية وفق متطلبات الفهرسة الأكاديمية.

• الوصول المفتوح والترخيص

تعمل المجلة وفق سياسة الوصول المفتوح، وتُنشر الأبحاث وفق رخصة **(CC BY-NC 4.0)**، ما لم يُنص على خلاف ذلك في سياسة الترخيص

- **رسوم معالجة النشر (APC)**

قد تُفرض رســوم معالجة نشــر على الأبحاث المقبولة، ويتم توضيح قيمتها وآلياتها وسياسات الإعفاء (إن وجدت) بشفافية عبر موقع المجلة.

ولا تُستوفى أي رسوم قبل اكتمال إجراءات التحكيم واتخاذ قرار القبول النهائي.

للاطلاع على السياسات الكاملة والمحدَّثة، يرجى زيارة الموقع الرسمي للمجلة:

https://www.joisr.com

الموقع الرسمي للمجلة – رمز الاستجابة السريعة.

◇◇

الفهرسة والتسجيلات والمعرّفات وقنوات الإتاحة

مجلة البحث العلمي الإسلامي مجلة علمية أكاديمية محكَّمة، تلتزم بالمعايير المهنية المعتمدة في النشر العلمي والتحكيم، وتعمل وفق سياسات تحريرية واضحة وشفافة.

أولًا: التسجيل والترخيص النظامي

- المجلة مرخَّصة لدى وزارة الإعلام في الجمهورية اللبنانية بموجب الترخيص رقم: ٢٠٠٤/ ٣٦٤
- المجلة حاصلة على الترقيم الدولي المعياري للدوريات (ISSN) للنسختين الورقية والإلكترونية:

النسخة المطبوعة: ISSN 2708 - 1796

النسخة الإلكترونية: ISSN 2708 - 180X

ثانيًا: قواعد البيانات والمنصات البحثية

- تُتاح محتويات المجلة عبر عدد من قواعد البيانات والمنصات البحثية المتخصصة، من بينها:

– معرفة (e-Marefa)

– دار المنظومة

ثالثًا: مؤشرات الاستشهاد الإقليمية

- المجلة مُدرجة/ مُقيَّمة ضمن معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي (أرسيف Arcif)،وهو مؤشر استشهاد عربي إقليمي لتقييم أثر المجلات العلمية العربية استنادًا إلى بيانات الاستشهادات.

رابعًا: المعرّفات والمعايير الدولية

- تُسند للمقالات المنشورة معرّفات رقمية دائمة (DOI) عبر منظمة Crossref، بما يضمن ثبات الروابط وقابلية التتبع والاستشهاد.

خامسًا: قنوات الإتاحة والانتشار الأكاديمي

- تتاح أعمال المجلة عبر قنوات ومنصات أكاديمية تسهم في تعزيز انتشار الأبحاث ووصولها إلى الباحثين.

للاطلاع على التحديثات الرسمية المتعلقة بالفهرسة والمؤشرات والمعرّفات،
يرجى زيارة الموقع الرسمي للمجلة.

الموقع الرسمي للمجلة – رمز الاستجابة السريعة



السنة الثالثة والعشرون عدد رقم (٧٩) – ٣٠ / ٣ / ٢٠٢٦م.




بسم الله الرحمن الرحيم

الافتتاحية

DOI: https: https://doi.org/10.55625/joisr-7900

بقلم: رئيس التحرير

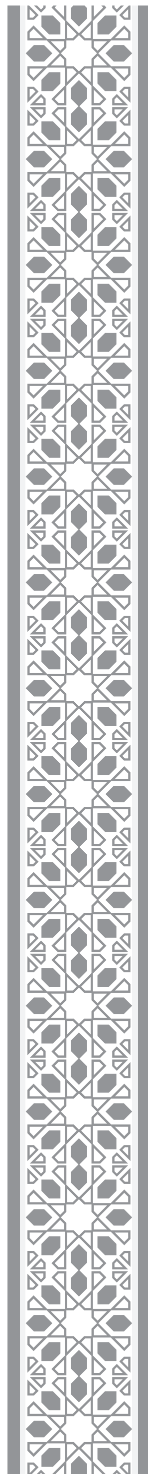
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، أما بعد،

فإن من أعظم النعم التي أنعم الله بها على عباده ، نعمة الإيمان والتوحيد وهو إفراد الله بالعبادة ، وربما لا نستطيع تقدير عِظَم هذه النعمة حتى ننظر في الذين يعبدون الحجر والبقر والنار والرهبان والكهان ، ففي بعض الدول يوجد ثلاثمائة ديانة ، ونحن نعبد الله ونفرده بالعبادة لأنه الخالق الرازق المدبر المتصرف في هذا الكون . قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ ﴾ [البقرة / ٢١] فالخالق للكون هو الذي يستحق العبادة .

ومن النعم التي نستشعرها ، نعمة الأمن والاستقرار ، قال تعالى: ﴿ أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا جَعَلۡنَا حَرَمًا ءَامِنٗا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنۡ حَوۡلِهِمۡ ﴾ [العنكبوت /٦٧] ومن الأمن ، نعمة السكن في البيوت والاطمئنان فيها ، فبيوتنا تستر عوراتنا ، ونحفظ فيها أهلنا وأولادنا من حر الشمس وبرد الشتاء ، وقد امتن الله على عباده بنعمة البيوت والسكن ، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمۡ سَكَنٗا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلۡأَنۡعَٰمِ بُيُوتٗا تَسۡتَخِفُّونَهَا يَوۡمَ ظَعۡنِكُمۡ وَيَوۡمَ إِقَامَتِكُمۡ وَمِنۡ أَصۡوَافِهَا وَأَوۡبَارِهَا وَأَشۡعَارِهَآ أَثَٰثٗا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٖ ٨٠﴾ [النحل/٨٠].

ومن النعم ، نعمة الألفة والمحبة والاجتماع والتراحم ، قال تعالى:





﴿ وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا ﴾ [آل عمران/١٠٣] وإن هذه النعم لا تحصل إلا لمن وحد الله وأطاعه ، كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ ٨٢﴾ [الأنعام /٨٢] فمن وحد الله وأطاعه حقق الله له الأمن في الدنيا ، والأمن في الآخرة من عذاب الله وعقابه .

وفقنا الله والمسلمين أجمعين لأن نحافظ على هذه النعم ونشكرها حتى تدوم وتستمر ولا تُرفع عنا بذنوبنا، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.



Editorial

DOI: https: https://doi.org/10.55625/joisr-7900

By the Editor-in-Chief

All praise is due to Allah, Lord of the worlds. May peace and blessings be upon our Prophet Muhammad, his family, and his Companions.

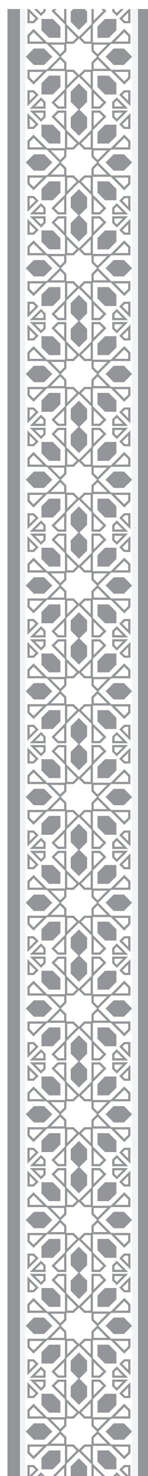
Among the greatest blessings bestowed by Allah upon humanity is the blessing of faith (iman) and pure monotheism (tawḥid)-the devotion of all acts of worship exclusively to Allah alone. The true magnitude of this blessing becomes most evident when one reflects upon the diverse forms of worship practiced across the world, wherein objects such as stones, animals, fire, or even human intermediaries are venerated. In some societies, the multiplicity of belief systems reaches remarkable proportions, with hundreds of distinct religions coexisting. In contrast, the believer is honored with the clarity of recognizing and worshipping the One true Creator-the Sustainer, the Governor, and the Absolute Disposer of all affairs in the universe. As Allah تعالى states: «O mankind, worship your Lord, who created you…» (Qur'an, Al-Baqarah: 21).

Thus, the One who originates creation is alone worthy of worship.

Equally profound among divine blessings is the endowment of security and stability-conditions that constitute the foundation of human flourishing and societal coherence. Allah تعالى reminds us: «Have they not seen that We have made [Makkah] a secure sanctuary, while people are being taken away all around them?» (Qur'an, Al-'Ankabūt: 67). Within this broader concept of security lies the intimate blessing of shelter and domestic tranquility. Homes provide not only physical protection from environmental extremes but also serve as sanctuaries that preserve dignity, safeguard families, and nurture social continuity. Allah تعالى states: «And Allah has made for you from your homes a place of rest…» (Qur'an, An-Naḥl: 80).

This divine provision reflects a comprehensive system of care that encompasses both material comfort and existential reassurance.





Another essential blessing is that of social cohesion-manifested through affection, solidarity, and mutual compassion. The Qur'an emphasizes this collective unity as a divine favor: «And hold firmly to the rope of Allah all together and do not become divided, and remember the favor of Allah upon you-when you were enemies and He brought your hearts together, and you became, by His favor, brothers» (Qur'an, Al ʿImran: 103). Such harmony is not merely a social construct but a spiritual outcome rooted in shared faith and obedience to divine guidance.

It is of critical importance to recognize that these blessings-faith, security, and unity-are intrinsically interconnected and are granted in their fullest sense to those who uphold true monotheism and adhere faithfully to divine commands. As Allah تعالى declares: «Those who believe and do not mix their belief with injustice-those will have security, and they are [rightly] guided» (Qur'an, Al-Anʿam: 82). Thus, the realization of security extends beyond worldly dimensions to encompass ultimate safety in the Hereafter from divine punishment.

In conclusion, it is incumbent upon individuals and communities alike to preserve these blessings through gratitude, obedience, and conscious stewardship. For indeed, divine favors are sustained through thankfulness and are susceptible to withdrawal when neglected. We ask Allah to guide us-and all Muslims-to uphold these blessings, to remain steadfast in gratitude, and to walk the path of righteousness with clarity and conviction.

And Allah is the Grantor of success and the Guide to the straight path.



أ.د. مبروك بهي الدين رمضان الدعدر
كرسي الأمير سلطان للدراسات الإسلامية المعاصرة
جامعة الملك سعود، كلية التربية، قسم الدراسات الإسلامية

Prof. Dr. Mabrouk Bahi El-Din Ramadan Al-daader
Prince Sultan Chair for Contemporary Islamic Studies
King Saud University, College of Education, Department of Islamic Studies

Email: scis.ksu@gmail.com

الإمساك في القرآن الكريم أنواعه وأحكامه ودلالاته

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7901

تاريخ الاستلام: ٧/١١/٢٠٢٥ / تاريخ القبول: ٢٠/١١/٢٠٢٥

الملخص:

يركز هذا البحث على لفظ الإمساك في القرآن الكريم من منظور موضوعي، يدمج بين البُعد الصحي والروحي. وقد تضمن البحث مراجعة الآيات القرآنية التي تناولت الإمساك بأنواعه المختلفة، سواء كان إمساكًا عن الطعام والشراب خلال الصيام، أو إمساكًا عن الأفعال المحرمة، أو ضبطًا للرغبات والمعاملات.

وتوصل البحث إلى أن الإمساك في القرآن ليس مجرد قيود خارجية، بل هو وسيلة لتطوير الذات، وتحقيق التوازن بين الجسد والروح، وتنمية الفضائل الأخلاقية مثل الصبر والتحمل والمثابرة. كما أظهرت الدراسة أن الإمساك الوارد في القرآن الكريم مرتبط بالصحة البدنية والنفسية، إذ يُعزز الانضباط الغذائي والذهني، ويقلل من الإفراط والضرر المحتمل للنفس والجسد.

وتشير النتائج إلى أن تطبيق مبادئ الإمساك كما وردت في القرآن يحقق انسجامًا بين الحياة الدنيوية والروحية، ويسهم في بناء شخصية متوازنة، قادرة على مواجهة التحديات اليومية بإرادة صلبة وروح متسامحة.

الكلمات المفتاحية: (الحبس، القبض، المنع، البسط)



Abstract:

This research focuses on the concept of restraint in the Holy Quran from an objective perspective that integrates the health and spiritual dimensions. The research included a review of Quranic verses that address various forms of restraint, whether it be abstaining from food and drink during fasting, refraining from forbidden acts, or controlling desires and appetites.

The research concluded that restraint in the Quran is not merely an external restriction, but rather a means of self-development, achieving balance between body and soul, and cultivating moral virtues such as patience, endurance, and perseverance. The study also demonstrated that Quranic restraint is linked to physical and mental health, as it promotes dietary and mental discipline and reduces excess and potential harm to both body and soul.

The findings indicate that applying the principles of restraint as presented in the Quran achieves harmony between worldly and spiritual life and contributes to building a balanced personality capable of facing daily challenges with a strong will and a tolerant spirit.

Keywords: (restriction, restraint, prevention, expansion)

◇◇

المقدمة

يُعدّ القرآن الكريم كتاب الهداية الذي تناول مختلف مظاهر الحياة الإنسانية، وجسّدها بأساليب لغوية بليغة ومعانٍ دقيقة، ومن الألفاظ القرآنية التي تحمل معاني متعدّدة وعميقة لفظ (الإمساك)، الذي ورد في مواضع مختلفة ليعبّر عن معانٍ تتنوّع بين الحسي والمعنوي، كالإمساك في الرزق، والإمساك في الزواج، والإمساك في الخلق والكون، فتكشف هذه الدراسة عن دلالات الإمساك في القرآن الكريم، سواء في النصوص التي تتعلق بالصيام، أو في النصوص التي تربط بين ضبط النفس ونتائج السلوك الفردي والمجتمعي.

أهمية البحث: تكمن أهمية هذا البحث في الكشف عن دلالات هذا اللفظ في سياقاته القرآنية المتعددة، وبيان ما يحمله من معانٍ لغوية، شرعية، وتربوية، بما يسهم في فهم أدق لمعاني القرآن الكريم وأسلوبه البياني.

أهداف البحث:

حصر مواضع ورود لفظ (الإمساك) في القرآن الكريم.

بيان المعنى اللغوي والاصطلاحي للفظ الإمساك.

تحليل السياقات المختلفة التي ورد فيها اللفظ ومشتقاته.

استنباط الأحكام والدلالات والمعاني العامة والخاصة من الآيات.

أهمية البحث:

إثراء الدراسات القرآنية الموضوعية في جانب الألفاظ والدلالات.

توضيح عمق الدلالة القرآنية للفظ واحد ورد في سياقات متعددة.

بيان التناسق المعنوي والبياني في استعمال القرآن للفظ الإمساك.

إبراز الأسلوب القرآني في ربط الألفاظ بالأبعاد الأخلاقية والعقائدية.

منهج البحث: يعتمد البحث على المنهج التحليلي الموضوعي القائم على: جمع الآيات التي ورد فيها لفظ (الإمساك) ومشتقاته، ودراسة السياقات القرآنية لكل موضع، وتحليل المعاني اللغوية والبيانية، والمقارنة بين الدلالات المختلفة حسب الموضوع، واستخلاص المعاني العامة والنتائج.

إشكالية البحث:

الإشكالية المحورية التي يسعى هذا البحث إلى معالجتها تتمثّل في الكشف عن الدلالات المتعددة لمفهوم الإمساك في القرآن الكريم، وتحليلها في ضوء السياقات المختلفة، لبيان أبعادها ودلالتها التشريعية، واستجلاء الرؤية القرآنية المتكاملة لهذا المفهوم.

الدراسات السابقة:

آيات الإمساك في القرآن الكريم، دراسة موضوعية، لميس رياض عبد الجليل، مجلة العلوم الإسلامية، الجامعة العراقية، العدد ٤٠ لعام ٢٠٢٥م، وهي دراسة قصيرة مختصرة تتعلق برصد الآيات دون التعرض لأحكامها وأنواعها ودلالتها.

فضلًا عن مسائل الإمساك في الصيام في كتب الفقه، أو مقالات قصيرة تتعلق بأوقات الإمساك وأحكامها في الصوم، ولم يُعثر على دراسة مستقلة تناولت (الإمساك) تحديدًا، مما يبرز أصالة هذا الموضوع.

خطة البحث:

المقدمة: وتشمل أهمية الموضوع وأهدافه وأبرز محتوياته.

المبحث الأول: التعريف بالمصطلحات لغة واصطلاحًا.

المطلب الأول: المعنى اللغوي والاصطلاحي للفظ الإمساك.

المطلب الثاني: التعريف بالمصطلحات ذات الصلة.

المبحث الثاني: أنواع الإمساك في القرآن الكريم دلالاته وأحكامه.

المطلب الأول: الإمساك في أحكام الطلاق والزواج.

المطلب الثاني: الإمساك في الصوم والصيد.

المطلب الثالث: الإمساك في الخلق والكون والرزق.

الخاتمة: وتشمل النتائج والتوصيات.

الإمساك لغةً:

الجذر (مسـك)، الميم والسين والكاف أصلٌ واحدٌ صـحيح يَدُلُ على حبس الشيء، ومنعهُ، والكف عنهُ، وإمسـاك الشـيء التعلق به وحفظه، واستمسكت بالشـيء: إذا تحريت الإمساك، أي: تمسـكت بقوة، ويقال: أمسكت عنه كذا أي: منعته، والإمساك: البخل، ومسكت بالشيء مسكاً، من باب ضرب، وتمسك وأمسكت واستمسك بمعنى أخذت به أو أمسكتَهُ بمعنى قبضت باليد[1].

وهو يأتي على معان: منها: القبض، يقال: أمسـكته بيدي إمسـاكًا، أي قبضته، وهو غالبًا ما يكون في الإنسـان باليد، وفي الحيوان بالفم. ومنها: الكفّ والامتناع، يقال: أمسكت عن الأمر، أي كففت عنه. ومنها: الحبس، يقال: أمسـك الشيء، أي حبسـه. ومنه: أمسك اللّهّ الغيث، أي حبسه ومنع نزوله[2].

الإمساك في الاصطلاح:

هو الكف والمنع عن فعل شيء معين بإرادة واختيار[3]، وقد يرد بمعنى الحفظ والسيطرة أو التقييد، بحسـب السياق[4]، أو ترك المباحات في زمن مخصـوص كالصيام، أو الإبقاء كإمساك الزوجـة بمعروف، ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَـاكٌ بِمَعْرُوفٍ﴾ (البقـرة: ٢٢٩)، وقد تعني الحفظ، كحفظ السماء أن تقع، ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّماواتِ والأَرْضَ أَنْ تَزُولا﴾ (فاطر: ٤١).

والإمسـاك حقيقتـه: أخذ الشـيء باليد والقبض عليه أو الشـد عليه لئلا يسـقط أو ينفلت، كما أن كلمة «الإمسـاك» في القرآن الكريم لها عدة معانٍ وأحكامٍ شـرعيةٍ مرتبطةٍ بسياق الآيات، وتتجـاوز المعنى اللغوي المباشـر للقبض على الشـيء لتشـمل معاني فقهية مهمة، فقد اسـتعمله الفقهـاء في المعاني اللغوية نفسـها، حيث اسـتعملوه في الجنايات في حكم من أمسـك شخصـاً فقتلـه آخـر، ومرادهـم القبض باليد، وكـذا فـي إمساك المحرم الصـيد، وفي إمسـاك الكلب المعلّم الصـيد؛ إذ المراد القبض بالفم، ومنه: قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ (المائدة: ٤)، واسـتعملوه أيضاً بمعنى الحبس كما في إمساك الزوجة المطلّقة رجعيّاً في عدّتها، كما أُشـير إليه في قولـه تعالـى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَـانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوتَسرِيحٌ بِإِحْسَـانٍ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، وكذا في إمساك أربعة وتسريح الأكثر لو أسلم وله أكثر من أربع زوجات، وهو هنا بمعنى الإبقاء على الزوجية، وفي إمساك الإنسـان الحرّ أو العبد أو الحيوان إذا كان إرساله يؤدّي

---

(١) انظر: القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مادة (مسك)، ٥/٣٢٠، النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، ٤/٣٣٠، العين، للفراهيدي، ٥/ ٣١٨، تهذيب اللغة، للأزهري، ٤/ ٣٣٩٦، والصحاح، للجوهري، ٤/ ١٦٠٨.

(٢) انظر: المصباح المنير، الفيومي، ٢/٥٧٣.

(٣) انظر: معجم اللغة العربية المعاصر، ٣/٢٠٩٨.

(٤) انظر: معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، محمود عبد الرحمن عبد المنعم، ١/٢٩٣، معجم اللغة العربية، مجمع اللغة العربية، مادة (مسك)، ٣/٢٠٩٨.

إلى إتلاف عين أو منفعة، ونحو ذلك، وبمعنى الكفّ أي: إمساك مخصوص عن أشياء مخصوصة في زمن مخصوص من شخص مخصوص[١].

المطلب الثاني: التعريف بالألفاظ ذات الصلة.

(١) الحبس:

(أ) الحبس في اللغة: المنع والإمساك، وهو ضد التخلية[٢].

(ب) الحبس في الاصطلاح: يطلق على معنيين، أحدهما: تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه[٣]، والثاني: بمعنى الوقف؛ وهذا المعنى هو المراد بالوقف الاصطلاحي عند جمهور الفقهاء[٤].

(٢) الاحتباس:

(أ) الاحتباس لغة: المنع من حرّية السعي، وقد يختص بما يحبسه الإنسان لنفسه، تقول: احتبست الشيء، إذا اختصصته لنفسك خاصة[٥].

(ب) الاحتباس في الاصطلاح: يطلق الاحتباس عند الفقهاء بمعنى عدم تسليم المرأة نفسها لزوجها، وإنّ النفقة جزاء الاحتباس[٦]، كما يطلقون الاحتباس أو الحبس على الوقف؛ لما فيه من منع التصرّف فيه[٧]، وعلى هذا فالاحتباس أخص من الإمساك.

(٣) القبض:

(أ) القبض في اللغة: يدور معناه حول الجمع والأخذ، وفي هذا يقول ابن فارس رحمه الله (٣٩٥هـ) «القاف والباء والضاد» أصل واحد صحيح يدل على شيء مأخوذ[٨].

وجاء في لسان العرب: «القبض جمع الكف على الشيء وقبضت الشيء قبضًا: أخذته، والقبضة: «ما أخذت بجمع كفك كله»[٩].

والقبض: «قبولك المتاع وإن لم تحوله»، والقبض: «تحويلك المتاع إلى

(١) انظر: شرح زاد المستقنع، عبد الكريم الخضر، ٣/١.

(٢) انظر: تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، مادة: حبس، ١٥/ ٥٢٠ - ٥٢٢.

(٣) انظر: مجموع الفتاوي، لابن تيمية الحراني، ٣٥/ ٣٩٨.

(٤) انظر: المحلى بالآثار، القرطبي، ٨/ ١٤٩، والمبسوط، السرخسي، ١٢/ ٢٥، والبحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، لا بن المرتضي، ٤/ ٤٤٦

(٥) انظر: لسان العرب، لابن منظور، ١٩/٣.

(٦) انظر: الهداية في شرح المبتدى، المرغيناني، ٢٨٥/٢. البحر الرائق، لابن نجيم، ٢٩٣/٤.

(٧) انظر: المحلى بالآثار، لابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، ٨/ ١٤٩.

(٨) انظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ٥ /٥٠.

(٩) انظر: لسان العرب، ابن منظور: (قبض)، ٣٦١/٧.

حيزك»، والقبض: «التناول للشيء بيدك ملامسة (،) وقبض على الشيء وبه يقبض قبضًا انحنى عليه بجميع كفه». . . وصار الشيء في قبضتي، أي في ملكي[١].

(ب) القبض في الاصطلاح:

القبض والحيازة والحوز من الألفاظ المترادفة، معناها هو حيازة الشيء والتمكن منه سواء كان التمكن باليد، أو بعدم المانع من الاستيلاء على الشيء، وهو ما يسمى بالتخلية أو القبض الحكمي، لذلك قالوا: «معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادة حقيقية»[٢]، وقالوا: «الحوز: وضع اليد على الشيء المحوز»[٣]، وقيل: «رفع خاصية تصرف الملك فيه عنه بصرف التمكن منه للمعطي أو نائبه»[٤]، وقيل: القبض: هو التمكن من التصرف[٥].

(٤) المنع:

(أ) المنع لغة: قال ابن فارس: «الميم والنون والعين» أصل واحد هو خلاف الإعطاء، ومنَعتهُ الشيء منعاً، وهو: مانع ومناع، ومكان منيع، وهو في عزو منعة[٦].

والمنع: تحول بين الرجل وبين الشيء الذي يريدهُ، ويُقال: هو تجبير الشيء، ويُقال منعهُ عن حقه ومنع حَقهُ منه لأنهُ يكون بمعنى الحيلولة بينهما، وقد يراد بالبخل: كما في قوله تعالى: ﴿وَيَمْنَعُونَ الماعُونَ﴾ (الماعون: ٧) [٧].

كما يأتي بمعنى (الكَفّ) والكف: هو المنع، والرد، والامتناع، ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِى كَفَّ أَيْدِيَهِم عَنْكم وأَيْدِيَكم عَنْهم بِبَطْنِ مَكَّةَ﴾ (الفتح: ٢٤)، قال الواحدي رحمه الله: (وَالْمَعْنَى أَنَّ اللَّه تَعَالَى ذَكَرَ مِنَّتَهُ بِحَجْزِه بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ حَتَّى لَمْ يَقْتَتِلا، وَحَتَّى اتَّفَقَ بَيْنَهُمُ الصُّلْحُ الَّذِي كَانَ أَعْظَمَ مِنَ الْفَتْحِ)[٨].

(ب) المنع اصطلاحًا: المنع: منع يتعدى تارة إلى ممنوع وممنوع فيه بنفسه، تقول: منعته كذا[٩]، قال الراغب: المنع يقال ضد العطية، وامرأة منيعة كناية عن العفيفة، وفلان ذو مَنعة: أي: عزيز[١٠].

---

(١) انظر: الكليات، الكفوي، ١٨٧/٤، القاموس الفقهي، سعدى أبو جيب، ص١٠٤.

(٢) انظر: بدائع الصنائع، للكساني،٦/ ٣٠١٧.

(٣) انظر: البهجة شرح التحفة، التسولي، ١٦٨/١.

(٤) انظر: شرح الحدود، الرصاع، ص ٤١٥.

(٥) انظر: الحيازة، نزيه حماد، ص٤٠.

(٦) انظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، (مادة منع)، ٢٧٨/٥.

(٧) انظر: تاج العروس، الزبيدي، مادة منع، ٢١٨/٢٢.

(٨) التفسير الوسيط، الواحدي، ١٤٣/٤.

(٩) انظر: الكليات، للكفوي، فصل الميم، ص ٨.

(١٠) انظر: المفردات، للراغب، مادة: منع، ص ٧٧٩.

(٥) البسط:

(أ) البسط لغة: نقيض القبض، بسطه يبسطه بسطاً فانبسط، وبسّطه فتبسّط، وبسط اليد: مدّها، وانبسط النهار وغيره: امتدّ وطال، وبسط الشيء: نشره، والبسطة: السعة، و الانبساط: ترك الاحتشام[١].

والبسط بمعنى السلطة أيضاً كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ﴾ (الأنعام: ٩٣)، أي: مسلّطون عليهم، قال ابن عاشور رحمه الله (١٣٩٣هـ): «أي والملائكة ما دون أيديهم»[٢]، كما يقال: بسط يده عليه، أي سلّط عليه[٣].

(ب) البسط في الاصطلاح:

استعمل الفقهاء (البسط) في جميع معانيه اللغوية المتقدّمة، ومنه قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (البقرة: ٢٤٥)، قال الطبري رحمه الله (٣١٠هـ): (ويعني بقولِه: ويبسُطُ: يُوسِّعُ ببَسْطه الرِّزقَ على مَن يشاءُ)[٤]، وفي حديثُ أبي موسى الأشعريِّ رَضيَ الله عنه: (إنَّ الله يبسُطُ يدَه باللَّيلِ ليتوبَ مُسيءُ النَّهارِ، ويبسُطُ يدَه بالنَّهارِ ليتوبَ مُسيءُ اللَّيلِ)[٥].

ومنه قَوْلُهُ تَعالى: ﴿ولَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبادِهِ لَبَغَوْا فى الأرْضِ ولَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ ما يَشاءُ إنَّهُ بِعِبادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (الشورى: ٢٧)، قال الطبري رحمه الله: (ذُكر أن هذه الآيةَ نزَلَت مِن أجلِ قوم مِن أهلِ الفاقَةِ من المسلمين تمَنَّوا سَعَةَ الدنيا والغنى، فقال جلَّ ثناؤُه: ولو بسَط الله الرزقَ لهم فوسَّعه وكثَّره عندَهم لبَغَوْا، فتَجاوزَوا الحدَّ الذي حدَّه الله لهم إلى غيرِ الذي حدَّه لهم في بلادِه، بركوبهم في الأرضِ ما حظره عليهم، ولكنه يُنَزِّلُ رزقهم بقَدَرٍ لكفايتهم الذي يشاء منه)[٦].

(٦) الصمت لغة: الصمت: السكوت، من: صمت يصمت صمتا وصموتا وصماتا: سكت. وأصمت مثله، وأصل (صمت): يدل على إبهام وإغلاق[٧].

الصمت اصطلاحا: قيل: الصمت إمساك عن قول الباطل دون الحق[٨]. وقيل: هو (الإمساك

---

(١) انظر: لسان العرب، لابن منظور، ١/٢٨٢، الصحاح، للجوهري، ٣/١١١.

(٢) انظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور، ٧/٣٨٧.

(٣) انظر: القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ٢/٣٥٥.

(٤) انظر: جامع البيان، ابن جرير الطبري، ٤/٤٣٣.

(٥) صحيح مسلم، كتاب التوبة، باب قبول التوبة من الذنوب، وإن تكررت الذنوب والتوبة، ٤/٢١١٣ برقم ٢٧٥٩.

(٦) تفسير الطبري، الطبري، ٢٠/٥٠٩.

(٧) انظر: تهذيب اللغة، للأزهري، ١٢/ ١١٠، الصحاح، للجوهري، ١/٢٥٦، مقاييس اللغة، لابن فارس، ٣/ ٣٠٨، جمهرة اللغة، لابن دريد الأزدي، ١/٤٠٠.

(٨) انظر: الكليات، للكفوي، ص: ٥٠٩.

عن الكلام الذي لا خير فيه)[١]. وقيل: هو (السكوت عما ليس بخير)[٢]. أو: السكوت عما لا ثواب له فيه[٣]. أو: السكوت عما لا ينبغي[٤].

المبحث الثاني: أنواع الإمساك في القرآن الكريم دلالاته وأحكامه.

يختلف حكم الإمساك باختلاف الموارد والمعاني التي وردت في الآيات الكريمات، حيث جاء الإمساك على عدة معان، منها: الإمساك في الصيام، والإمساك في أو عن الصيد، والإمساك في حالات الطلاق، والإمساك في القصاص، وغيرها.

المطلب الأول: الإمساك في أحكام الطلاق والزواج:

يستخدم مصطلح الإمساك في سياق العلاقات الزوجية والطلاق، وفيه عدة مسائل:

المسألة الأولى: الإمساك بالمعروف: وهو مراجعة الزوجة بعد طلاق رجعي (الطلقة الأولى أو الثانية) والإبقاء عليها وحسن معاملتها، أو تركها حتى تنقضي عدتها دون ظلم أو ضرر، ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، أي: فعليكم إمساك، قال البغوي رحمه الله (٥١٠هـ): (قِيلَ: أَرَادَ بِالْإِمْسَاكِ الرَّجْعَةَ بَعْدَ الثَّانِيَةِ، وَالصَّحِيحُ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ: الْإِمْسَاكُ بَعْدَ الرَّجْعَةِ، يَعْنِي إِذَا رَاجَعَهَا بَعْدَ الرَّجْعَةِ الثَّانِيَةِ فَعَلَيْهِ أَنْ يُمْسِكَهَا بِالْمَعْرُوفِ)[٥]، وأنَّ الإمساكَ مُفَسَّرٌ بأنَّه الرَّجعةُ[٦]. وقال ابن قدامة رحمه الله (٦٢٠هـ): (أي: بالرَّجعة، ومعناه: إذا قارَبْنَ بُلوغَ أجلِهنَّ، أي: انقضاءَ عِدَّتِهنَّ)[٧].

وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ (الطلاق: ٢)، وإنما ذكرت الآيتين لئلا يقول قائل: قد جاء في القرآن: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ في موضعين، والمراد به في كل منهما «فراجعوهن»، فينبغي أن يكون قوله هنا: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ﴾ أي مراجعة، على أنه قد يقال: فرق بين قوله: ﴿فَإِمْسَاكٌ﴾، وقوله: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾، فإن الاسم يدل على الثبات واللزوم، فيقتضي أن هذا الإمساك هو الإبقاء في العصمة؛ لأنه استمرار شيء ثابت، والفعل يدل على التجدد والحدوث، فيقتضي في قوله: «فأمسكوا» أي أحدثوا إمساكًا، وهو المراجعة، فتأمل[٨].

---

(١) انظر: التنوير شرح الجامع الصغير، للصنعاني، ٣٥٨/٤

(٢) انظر: جامع العلوم والحكم، لابن رجب، ٣٤٠/١.

(٣) انظر: السراج المنير شرح الجامع الصغير في حديث البشير النذير، للعزيزي، ٣٠١/٤.

(٤) انظر: المرجع السابق، ٢٠٤/٢.

(٥) انظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، تفسير البغوي، ٢٦٩/١

(٦) انظر: مغني المحتاج، للشربيني، ٣٣٥/٣.

(٧) انظر: الشرح الكبير، لشمس الدين ابن قدامة، ٤٧٠/٨، مغني المحتاج، للشربيني، ٣٣٥/٣.

(٨) انظر: الحكم المشروع في الطلاق المجموع، اليماني، ٦٦١/١٧.

وهـذه الآية ناسـخة لما كانوا عليـه؛ وذلك أن الرجل كان يطلق امرأته ما شـاء من الطلاق، فإذا كادت تحل راجعها، فنسخ الله ذلك بأنه إذا طلق ثلاثاً، لم تحل له إلا بعد نكاح زوج آخر[١].

المسـألة الثانية: الإمسـاك عن الطلاق: كما في قوله تعال: ﴿وَإِذْ تَقُـولُ لِلَّذِى أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْـهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِـكْ عَلَيْـكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِـكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَـى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَـاهُ﴾ (الأحزاب: ٣٧)، قال الواحدي رحمه الله (٤٦٨هـ): (مع علمه بأنها ستكون زوجته، وكتمانه ما أخبره الله به، ويكون قوله: ﴿وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ﴾ الأحـزاب: ٣٧، أي: فـي كتمان ما أخبرك، وإنما كتم النبي عليه السـلام ذلك لأنه خشـي أن يقول لزيـد: زوجتك سـتكون امرأتي[٢]، وعن أنسٍ رضـي الله عنه (٩٠هـ.)، قال: «جـاء زيد بن حارثة يشـكو إلى رسـول الله ﷺ من زينب بنت جحش (٢١هـ.)، فقال النبي ﷺ: (أمسِك عليك أهلَك، فنزلت ﴿وَتُخْفِى فِى نَفْسِـكَ مَـا اللهُ مُبْدِيهِ﴾)[٣]، وذكر ابن جرير أثـرًا عن ابن زيد، وفيه: «فجاء فقال: يا رسـول الله! إني أريد أن أفارق صـاحبتي، قال: مالك؟ أرابَكَ منها شـيءٌ؟ قال: لا والله مـا رابني منها شـيءٌ يا رسـول الله، ولا رأيـت إلا خيرًا، فقال له رسـول الله ﷺ: (اتق الله، وأمسِكْ عليك زوجك)[٤].

المسـألة الثالثة: الإمساك لإلحاق الضَّـرَرِ بها، لقوله تعالى: ﴿وإذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أجْلَهُنَّ فَأَمْسِـكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَـرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ولا تُمْسِـكُوهُنَّ ضِرارًا لِتَعْتَدُوا ومَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَـهُ﴾ (البقرة: ٢٣١)، (أي: مِن الإضرارِ: عدَمُ النَّفَقةِ، وتَركُ الوَطءِ، وإهانتُها بالضَّـربِ والسَّـبِّ، ومَنعُها مِن زيارةِ والِدَيها؛ لغيرِ سَـبَبٍ مُعتَبَرٍ) نَصَّ عليه المالكيَّةُ[٥]، والشَّافِعيَّةُ[٦]، والحَنابِلةُ[٧]، كما قيل في قوله تعالـى: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ البقرة: ٢٢٩، «إنَّه ليس الإمساكُ مع تَركِ الإنفاقِ إمساكًا بمعروفٍ؛ فتعَيَّن التَّسريحُ»[٨].

وقد أورد الفقهاء في الضـرر، فقالوا: (إنَّ الله تعالى حرَّم أن يطيلَ الرَّجُلُ عِدَّةَ المرأة؛ بأن يُطَلِّقَها ثمَّ يُراجِعَها في أُخرَياتِ عِدَّتِها ثمَّ يُطَلِّقَها؛ لِيَضُرَّها، ومعلومٌ أنْ لو حدث هذا من غير قَصدِ

(١) انظر: الهداية إلى بلوغ النهاية، مكي القرطبي، ٧٦٣/١

(٢) انظر: تفسير الوسيط، الواحدي، ٤٧٣/٣.

(٣) صحيح البخاري، كتاب التوبة، باب قبول التوبة من الذنوب، وإن تكررت الذنوب والتوبة، ٢١١٣/٤ برقم ٢٧٥٩.

(٤) انظر: تفسير الطبري، ٢٧٤/٢٠، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان بَاب مَعْنَى قَوْلِ اللَّهِ عز وجل: ﴿وَلَقَدْ رآه نزلة أخرى﴾، ١٦٠/١ برقم ١٧٧.

(٥) الشرح الكبير، للدردير، ٣٤٥/٢، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، العدوي، ٨٠/٢.

(٦) انظر: روضة الطالبين، للنووي، ٧٢/٩، أسنى المطالب، لزكريا الأنصاري، ٤٣٨/٣. إعانة الطالبين، للدمياطي، ٩٨/٤.

(٧) انظر: الإنصاف، للمرداوي، ٢٦٣/٨. المغني، لابن قدامة، ٢٠٤/٨.

(٨) انظر: مطالب أولي النهى، للرحيباني، ٦٣٧/٥.

الإضرارِ لحَلَّ؛ فكذلك المحَلِّلُ قَصَد بالفُرقةِ التَّحليلَ، فلو أنَّه لم يَقصِدْها لحَلَّ كما هاهنا)[1].

أن إمساك المرأة من غير الإنفاق عليها إضرار بها، والإضرار منهي عنه «لا ضرر ولا ضرار»[2]، فإمساكها من غير الإنفاق عليها مندرج كذلك تحت النهي»[3].

ومن اللفتات البيانية في الآيات:

الأولى: قوله تعالى: ﴿وإذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ولا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرارًا لِتَعْتَدُوا ومَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ (البقرة: ٢٣١)، الثانية: قوله سبحانه: ﴿فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ (الطلاق: ٢)، في الآية الأولى جاء الأمر: إما بإمساك المرأة المطلقة، بمعنى إرجاعها إلى عصمة الزوج، وإما بتسريحها، بمعنى البت في طلاقها، أما في الآية الثانية، فقد جاء الأمر: إما بإمساك المرأة المطلقة، وإما بفراقها، أي تطليقها.

لتلحظ المغايرة بين لفظي (التسريح) و(المفارقة)، ولماذا اختص سبحانه كلاً من الموضعين بلفظ مغاير؟ قال الغرناطي (ت ٧٠٨هـ)، في ملاك التأويل: (إن آية البقرة جاءت في سياق النهي عن مضارة النساء، وتحريم أخذ شيء منهن، ما لم يكن منهن ما يسوغ ذلك، كأن لا يقمن شرع الله، أو لا يلتزمن بأحكامه، وأتبع ذلك بالمنع عن عضلهن، وتكرر في أثناء ذلك ما يُفيد الأمر بمجاملتهن، والإحسان إليهن حالي الاتصال والانفصال، لم يكن ليناسب ما قصد من هذا أن يعبر بلفظ ﴿أَوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ لأن لفظ (الفراق) أقرب إلى الإساءة منه إلى الإحسان، فعدل إلى ما يحصل منه المقصود مع تحسين العبارة، وهو لفظ (التسريح)، فقال سبحانه: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾، وليتسق مع ما تقدم من قوله عز من قائل: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتانِ فَإِمْساكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسانٍ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، وقال هنا: ﴿بِإِحْسانٍ﴾؛ ليناسب ما به تعلق المجرور من قوله سبحانه: ﴿أَوْ تَسْرِيحٌ﴾، وقد روعي في هذه الآيات كلها مقصد التلطف، وتحسين الحال في الإمساك والافتراق.

ولما لم يكن الأمر كذلك في سورة الطلاق، حيث لم يتعرض لـ (عضل)، ولا ذكر (مضارة)، وكان السياق سياق تقرير أحكام، لم يذكر ورود التعبير بلفظ ﴿أَوْ فارِقُوهُنَّ﴾ عن الانفصال، واكتفى فيما يراد من المجاملة في الحالين بقوله: ﴿بِمَعْرُوفٍ﴾ فمن أجل هذا الملحظ اختلف التعبير في كلا الآيتين، وجاء كل لفظ في موضعه بما يناسب السياق الذي جاء فيه، وهذا شأن

---

(١) انظر: بيان الدليل على بطلان التحليل، لابن تيمية، ص ٣٨٢.

(٢) موطأ الإمام مالك، كتاب الأقضية، بَابُ الْقَضَاءِ فِي الْمَرْفِقِ، ٢/٧٤٥، برقم ٣١. وابن ماجه، بَابُ مَنْ بَنَى فِي حَقِّهِ مَا يَضُرُّ بِجَارِهِ، ٢/٧٨٤ برقم ٢٣٤١. وقال الألباني: صحيح لغيره.

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي، ٣/١٢٠، الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، ٣/٢٧٨، فتح الباري، لابن حجر، ٩٤٨٣.

القرآن دائماً[1].

وقد قال ابن عاشور هنا: (الإمساك) اعتزام المراجعة، عبر عنه بـ (الإمساك)؛ للإيماء إلى أن المطلقة الرجعية لها حكم الزوجة، فيما عدا الاستمتاع، فكأنه لما راجعها قد أمسكها أن لا تفارقه، فكأنه لم يفارقها؛ لأن (الإمساك) هو الضن بالشيء، وعدم التفريط فيه، ومنه قوله تعالى: ﴿أمسك عليك زوجك﴾ (الأحزاب:٣٧)، وأنه إذا لم يراجعها، فكأنه قد أعاد فراقها، وقسا قلبه. ومن أجل هذه النكتة، جعل عدم (الإمساك) فراقاً جديداً في قوله سبحانه: ﴿أَوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾)[2].

المسألة الرابعة: تحريم الإمساك بعصم الكوافر: ﴿وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (الممتحنة: ١٠)، أي تحريم الاستمرار في عقد الزواج مع المرأة الكافرة التي ليست على دين الإسلام (غير الكتابية في بعض التفاسير)، إذا أسلم الزوج وبقيت زوجته على كفرها، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ (الممتحنة: ١٠)، قال الواحدي رحمه الله: (نهى اللهُ عن إمساك الكوافر، والمرتَدَّةُ تَدخُلُ في هذا العُموم)[3]، كذلك إذا ارتَدَّ أحَدُ الزَّوجينِ بعد الدُّخولِ، يَبطُلُ النِّكاحُ، وهو باتِّفاقِ المَذاهِبِ الفِقهيَّةِ الأربَعةِ في الجملة[4].

وقال المالكيَّة: إذا أسلم الزَّوجُ يُفَرَّقُ بينهما بعد شهرٍ أو أكثرَ قليلًا من إسلامه، إذا لم تُسلِمِ الزوجةُ. وقيل: يُفرَّقُ بينهما إن عرَضَ عليها الإسلامَ فأبَت ولم تُسلِمْ، سواءٌ كان قبل البناءِ أو بَعدَه[5].

كذلك إذا أسلَمَ الزَّوجُ وتحته كافِرةٌ من غيرِ أهلِ الكتابِ ولم يدخُلْ بها، فُرِّقَ بينهما ما لم تُسلِمْ، وهو مَذهَبُ الجُمهور[6] وحُكِيَ الإجماعُ على ذلك[7]، وقال القرطبي: (فإن كانت غيرَ مدخولٍ بها فلا نعلَمُ اختِلافًا في انقطاعِ العِصمةِ بينهما)[8].

---

(١) انظر: ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، الغرناطي، ٦٧/١. (بتصرف).

(٢) انظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور، ٣٠٨/٢٨.

(٣) انظر: التفسير الوسيط، للواحدي، ٢٨٦/٤، لباب التأويل في معاني التنزيل، تفسير الخازن، ٢٨٣/٤، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تفسير السعدي، ص ٨٥٧.

(٤) انظر: البناية شرح الهداية، للعيني، ٢٤٧/٥، الكافي في فقه أهل المدينة، لابن عبد البر، ٤٨٥/١، روضة الطالبين، للنووي ١٤٢/٧، منتهى الإرادات، لابن النجار، ١٣٠/٤.

(٥) انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لابن عرفة، ٢٦٨/٢.

(٦) انظر: منح الجليل، لعليش، ٣٦٣/٣، مطالب أولي النهى، للرحيباني، ١٦٠/٥، روضة الطالبين، للنووي ١٤٣/٧.

(٧) انظر: الإشراف على مذاهب العلماء، النيسابوري، ٢٥٢/٥

(٨) انظر: الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي، ٦٧/١٨.

وقال الكاساني رحمه الله (ت ٥٨٧هـ): (إن أسلَمَت المرأةُ لا تقَعُ الفُرقةُ بنفس الإسلام عندنا، ولكن يُعرَضُ الإسلامُ على زوجها: فإن أسلم بَقيَا على النِّكاح، وإن أبى الإسلامَ فَرَّقَ القاضي بينهما؛ لأنه لا يجوزُ أن تكون المُسلمةُ تحت نكاح الكافر؛ ولهذا لم يَجُزْ نكاحُ الكافرِ المسلمةَ ابتداءً، فكذا في البقاء عليه، وإن كانا مُشركين أو مجوسيَّين فأسلم أحدُهما أيُّهما كان، يُعرَضُ الإسلامُ على الآخَر، ولا تقَعُ الفرقةُ بنفس الإسلام عندنا)[١]، ووجه الدلالة فيما سبق: (أنَّ نساءَ المؤمنينَ مُحرَّماتٌ على الكُفَّار، كما أنَّ المسلمينَ لا تَحلُّ لهم الكوافرُ والوثنيَّاتُ ولا المجوسيَّاتُ، ثمَّ بَيَّنَت السُّنَّةُ أنَّ مُرادَ الله عزَّ وجلَّ من قوله هذا: أنَّهم لا يحلُّ بعضُهم لبعضٍ إلَّا أن يُسلِمَ الثَّاني منهما في العِدَّةِ، كما في قِصَّةِ زَينبَ بنتِ رَسولِ الله ﷺ)[٢].

المسألة الخامسة: الإمساك تعزيراً: قال تعالى: ﴿واللَّاتِى يَأْتِينَ الفاحِشَةَ مِن نِسايِكم فاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنكم فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فى البُيُوتِ حَتّى يَتَوَفّاهُنَّ المَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ النساء ١٥، قال الطبري رحمه الله: (﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى الْبُيُوتِ﴾. يقولُ: فاحْبسوهنَّ في البيوت)[٣]، وقال البغوي رحمه الله: (وَهَذَا كَانَ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ قَبْلَ نُزُولِ الحدود، فكانت الْمَرْأَةُ إِذَا زَنَتْ حُبِسَتْ فِي البيت حَتَّى تَمُوتَ، ثُمَّ نُسِخَ ذَلِكَ فِي حَقِّ الْبِكْرِ بِالْجَلْدِ وَالتَّغْرِيبِ، وَفِي حَقِّ الثَّيِّبِ بِالْجَلْدِ والرجم)[٤].

وقال الإمام الشافعي رحمه الله(٤٥٠هـ): فكان هذا أول العقوبة للزانيين في الدنيا، ثم نسخ هذا عن الزناة كلهم، الحر والعبد والبكر والثيب، فحدَّ الله البكْرَيْن الحرين المسلمين فقال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِى فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ الآية[٥].

وقال ابن كثير رحمه الله (٧٧٤هـ): (كان الحكم في ابتداء الإسلام أن المرأة إذا زنت فثبت زناها بالبينة العادلة، حبست في بيت فلا تمكن من الخروج منه إلى أن تموت، قال ابن عباس رضي الله عنهما (٦٨هـ): كان الحكم كذلك حتى أنزل الله سورة النور، فنسخها بالجلد أو الرجم)[٦].

وقال ابن تيمية رحمه الله (٧٢٨هـ): (فيه دَلالةٌ على أنَّ المُذنبَ إذا لم يُعرَفْ فيه حُكمُ الشَّرعِ فإنَّه يُمسَكُ ويُحبَسُ حتَّى يُعرَفَ فيه الحُكمُ الشَّرعيُّ، فيُنَفَّذَ فيه)[٧]، والتَّعزيرُ بالحَبسِ،

(١) انظر: بدائع الصنائع، للكاساني، ٣٣٦/٢.

(٢) انظر: الاستذكار، لابن عبد البر، ٥٢٠/٥.

(٣) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تفسير الطبري، ٤٩٣/٦.

(٤) انظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، تفسير البغوي، ٥٨٢/١.

(٥) انظر: تفسير الإمام الشافعي، ١١٠٨/٣.

(٦) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٣٥/٣.

(٧) انظر: الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، ٥٢٧/٥.



مِن أنواعِ التَّعزيرِ البَدَنيِّ باتِّفاقِ المَذاهِبِ الفِقهيَّةِ الأربَعة[١]، وحُكيَ إجماعُ الصَّحابةِ على ذلك[٢].

فعن بَهزِ بنِ حَكيمٍ عن أبيه عن جَدِّه رَضيَ اللّٰه عنه: (أنَّ النَّبيَّ ﷺ حَبَسَ رَجُلًا في تُهمةٍ ثُمَّ خَلَّى عنه)[٣]، دَلَّ هذا الحَديثُ على أنَّ الحَبسَ مَشروعٌ ولو كان لاستظهارِ حالِ المُتَّهَم[٤].

وعن عَمرو بنِ الشَّريدِ عن أبيه رَضيَ اللّٰه عنه أنَّ رَسولَ اللّٰه ﷺ قال: (ليُّ الواجِدِ يُحِلُّ عِرضَه وعُقوبَتَه)[٥]، أي: أنَّ المَقصودَ بالعُقوبةِ في هذا الحَديثِ هو الحَبسُ[٦].

المطلب الثاني: الإمساك في الصوم والصيد:

المسألة الأولى: الإمساك عن المفطرات في الصوم:

(أ) الصَّوم لغةً: الإمساكُ، قال الأزهري رحمه اللّٰه (٣٧٠هـ.): (الصَّومُ في اللغة: الإمساكُ عن الشَّيءِ والتَّركُ له، وقيل للصَّائِم صائِمٌ؛ لإمساكِه عَنِ المطعَمِ والمشرَبِ والمنكَحِ)[٧].

(ب) الصَّوم اصطلاحًا: (التعبُّدُ للّٰه سبحانَه وتعالى، بالإمساكِ عن الأكلِ والشُّربِ وسائِرِ المُفَطِّراتِ، مِن طُلوعِ الفَجرِ إلى غُروبِ الشَّمسِ)[٨].

وقد ورد الإمساك عن المفطرات في الصِّيام من طلُوع الفجر إلى غروب الشَّمس، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (البقرة: ٨٧)، والمراد بالخيط الأبيض، والخيط الأسود: بياض النَّهار، وسَواد الليل؛ فالآية هنا تحدِّدُ معالم يوم الصَّائم: ابتداءه وانتهاءه، وأنَّه من تبيُّن الفجر إلى غروب قُرص الشَّمس وراء الحجاب، وإقبال الليل، قال الإمام القُرطبي في تفسير الآية السَّابقة: ﴿حَتَّى﴾ غَايَةٌ للتَّبْيين، ولا يصحُّ أن يقع التَّبْيينُ لأحد وَيُحَرَّمُ عليه الأكلُ إلَّا وقد مَضَى لطلُوع الفَجْر قَدْرٌ، وَاخْتُلفَ في الحدِّ الذي بتَبيُّنه يَجبُ الإمساك، فقال الجمهور: ذلك الفَجرُ المعترِضُ في الأفق يَمْنَةً وَيَسْرَةً، وبهذا جاءت الأَخبَارُ ومَضَتْ عليه الأمْصَارُ... ثم قال: وقالت طَائفَةٌ: ذلك بعد طُلُوع الفَجر وَتَبَيُّنه في الطُّرُق والبُيوت،... وقالَ مَسْرُوقٌ: لم يَكُن يَعُدُّونَ الفجر فَجْرَكُمْ، إنَّما كانُوا يَعُدُّونَ الفجر الَّذي يَمْلأُ البُيُوت»[٩].

---

(١) انظر: العناية شرح الهداية، للبابرتي، ٥/٣٥٠، الشرح الكبير، للدردير، ٤/٣٥٤، روضة الطالبين، للنووي، ١٠/١٧٤، كشاف القناع، للبهوتي، ٦/ ١٢٤.

(٢) انظر: تبيين الحقائق، للزيلعي، ٤/١٧٩.

(٣) سنن الترمذي، كتاب أبواب الديات، بَابُ مَا جَاءَ فِي الحَبْسِ فِي التُّهْمَةِ، ٤/٢٨ برقم ١٤١٧، وقال الألباني: حسن.

(٤) انظر: معالم السنن، للخطابي، ٤/١٧٩

(٥) سنن أبي داوود، كتاب الأقضية، بَابٌ فِي الْحَبْسِ فِي الدَّيْنِ وَغَيْرِهِ، ٣/٣١٣ برقم ٣٦٢٨، وقال الألباني: حسن.

(٦) انظر: معالم السنن، للخطابي، ٤/١٧٩

(٧) انظر: تهذيب اللغة، للأزهري، ١٢/ ١٨٢، وانظر: مقاييس اللغة، لابن فارس،٣/٣٢٣.

(٨) انظر: الشرح الممتع، لابن عُثيمين، ٦/٢٩٨.

(٩) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٢/ ٣١٨- ٣١٩.

وعن طلق بن علي أن رسول الله ﷺ، قال: «كُلُوا وَاشْرَبُوا، وَلَا يَهِيدَنَّكُمُ السَّاطِعُ الْمُصْعِدُ[1]، وَكُلُوا وَاشْرَبُوا، حَتَّى يَعْتَرِضَ لَكُمُ الأَحْمَرُ»[2]، وعن سُمرة بن جُنْدُب رضي الله عنه قال: قال رسول ﷺ: «لَا يَغُرَّنَّكُمْ أَذَانُ بِلَالٍ، وَلَا هَذَا الْبَيَاضُ لِعَمُودِ الصُّبْحِ حَتَّى يَسْتَطِيرَ هَكَذَا»[3].

فالإمساك في الصوم يكون عن مفطرات الصوم، كالإمساك عن الأكل والشرب، ووطء النساء نهارًا، إذا كان تارك ذلك يريد به وجه الله وينويه، وهذا معنى الصيام في الشريعة عند جميع علماء الأمة»[4].

ومنه من أبواب الإمساك تأدبًا أو تعظيمًا -وإن لم تكن من صلب الموضوع ولكنها لفتة جميلة أخذ بها بعض الأئمة- وذلك في صوم الفرض دون صيام التطوع، وهو مذهب الأئمة بخلاف المالكية[5]، ويكون لمن فسد صومه، ومنه إمساك بقية اليوم لكلّ من أفطر في نهار شهر رمضان مع وجوب الصوم عليه، كالمفطر من دون عذر، والمفطر بظنّ أنّ الفجر لم يطلع وكان قد طلع، أو بظنّ أنّ الشمس قد غابت ولم تغب، أو أصبح يوم الشكّ مفطراً ثمّ ظهر أنّه كان من شهر رمضان، أو قدوم المسافر قبل الزوال، أو برئ المريض كذلك ولم يكونا قد تناولا شيئًا[6].

كما يستحب الإمساك تأدّباً في أحوال، مثل: لو بلغ الصبي في أثناء النهار، أو أفاق المجنون أو المغمى عليه في أثنائه، أو أسلم الكافر كذلك، أتى بالمفطر أم لم يأتِ، أو برئ المريض أثناء النهار وقد أفطر، وكذا لو لم يفطر إذا كان بعد الزوال، أو قدم المسافر بلده أو محلّ الإقامة بعد الزوال مطلقاً أو قبله وقد أفطر- وأمّا إذا ورد قبله ولم يفطر وجب عليه الصوم- أو طهرت الحائض والنفساء أثناء النهار[7].

المسألة الثالثة: جاء الإمساك في الصيد في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ (المائدة: ٤).

(أ) الصَّيْدُ لُغة: مَصدرُ صادَ، وهو تَناوُلُ ما يُظفَرُ به ممَّا كان مُمتنِعًا[8]، وقيل: هو ما امتَنَع

---

(١) وَلَا يَهِيدَنَّكُمُ السَّاطِعُ الْمُصْعِدُ: أي: لا يزعجنكم ويمنعكم من السحور أن تروا «الساطع المصعد»، هو أول ما يظهر في الأفق من البياض؛ فإنه الفجر الكاذب. انظر: شرح سنن أبي داوود، للعباد، جامع الكتب الإسلامية، ٢٧١/١٥.

(٢) أخرجه الترمذي، كتاب أبواب الصوم، باب ما جاء في بَيَانِ الفَجْرِ، ٢٤٠/٢ برقم ٧١٥ (٧٠٥)، وقال حديث حسن. وأبو داود، كتاب الصوم، بَابُ وَقْتِ السُّحُورِ، ٣٠٤/٢، برقم ٢٣٤٨، وقال الألباني: حسن صحيح.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الصيام، بَاب بَيَانِ أَنَّ الدُّخُولَ فِي الصَّوْمِ يَحْصُلُ بِطُلُوعِ الْفَجْرِ، ٧٦٩/٢ برقم ١٠٩٤.

(٤) انظر: الإجماع، لابن عبد البر، ص ١٢٥.

(٥) انظر: الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، ٥١٩/١ بخلاف المالكية.

(٦) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، ص ١٥٢.

(٧) انظر: المرجع السابق، ص ١٦٠، ١٦١.

(٨) انظر: المفردات في غريب، القرآن للرَّاغب، ص ٤٩٦.

بجَناحه أو بقَوائِمِه، مَأْكولًا أَوْ غيرَه، ولا يُؤخَذُ إلَّا بحِيلة[1]، وقد يَقعُ الصَّـيدُ على المَصِـيدِ نفْسِـه؛ تَسميةً بالمَصدرِ، كقولِه تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ (المائدة: ٩٥)[2].

(ب) **الصَّيـدُ اصطِلاحًـا:** (اقتِناصُ حَيوانٍ حـلالٍ مُتوحِّشٍ طبْعًا، غيرِ مَمْلـوكٍ ولا مَقدورٍ عليه)[3].

الاصـطيادُ مُبـاحٌ في غير الحَرَم لغيـرِ المُحْرِم، لقوله تعالى: ﴿قُلْ أُحِـلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَـا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَـوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ (المائـدة: ٤)، أيْ: أُحِلَّ لكمُ الطَّيِّباتُ وصَـيْدُ ما عَلَّمتُم مِـنَ الجَـوارح[4]. وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (المائـدة: ٢)، دَلَّت الآيةُ على أنَّ الفِعلَ مُباحٌ لغَيرِ المُحْرِم؛[5] فالأمرُ في الآيةِ للإباحة؛[6] فالصَّيدُ بعد الإحلالِ لا يجبُ إجماعًا[7]، وفـي قولِـه تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُـمْ حُرُمًا﴾ (المائدة: ٩٦). أي: أنَّه حُرِّم صَيدُ البَرِّ على المُحْرِمينَ، وهذا يعني أنَّه كان حلالًا لهُم قبلَ الإحرام[8]. وفي قوله تعالى: ﴿غَيْرَ مُحِلِّـي الصَّيْـدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ (المائـدة: ١)، أنَّ ربْطَه التَّحريمَ بالإحرامِ يَـدُلُّ على أنَّه إذا زالَ الإحرامُ زالَ التَّحريمُ[9].

وفي قوله تعالى: ﴿يَسْـأَلُونَكَ مَـاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَـاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ (المائدة: ٤)، يتضح أنَّ مَساقَ الآيةِ تحليلُ صَيْدِ المُعَلَّم منَ الجَوارح[10]، قال ابن رشد رحمه الله (٥٦٣هـ.): (يُشـترَطُ فـي الجَوارحِ منَ الحيـوانِ أنْ يكونَ مُعَلَّمًا، وقال: واختَلَفوا في صِـفةِ التَّعليم وشُـروطه، فقال قَومٌ: التَّعليمُ ثلاثةُ أصناف: أحدُها: أنْ تَدْعُوَ الجارِحَ فيُجيبَ. والثَّاني: أنْ تُشْلِيَه فَيَنْشَلِيَ[11]. والثَّالـثُ: أنْ تَزجُرَه فيَزْدَجِرَ. ولا خِلافَ بيْنهم في اشـتِراطِ هـذه الثَّلاثةِ في الكلبِ، وإنَّما اختَلَفوا

---

(١) انظر: التوقيف على مهمات التعاريف، للمُناوي، ص ٤٦٦.

(٢) انظر: لسان العرب، لابن منظور، ٢٦١/٣.

(٣) انظر: كشَّاف القِناع، للبُهُوتي، ٢١٣/٦، شرح منتهى الإرادات، للبُهُوتي، ٤٢٥/٣.

(٤) انظر: أحكام القرآن، لابن العربي، ٣٧/٢.

(٥) انظر: الهداية شرح البداية، المرغيناني، ١١٥/٤.

(٦) انظر: الحاوي الكبير، للماوَرْدي، ٦/١٥

(٧) انظر: حاشية الدسوقي، لابن عرفة الدسوقي، ٣٨٨/٤.

(٨) انظر: أحكام القرآن، لابن العربي، ١٧٥/٢.

(٩) انظر: المرجع السابق، ٢٠/٢.

(١٠) انظر: المرجع السابق، ٣٧/٢.

(١١) تُشْلِيَه فيَنْشَلِيَ: أي: يحرشه على الفريسة، فيكون بينه وبين الكلب صوت معين، فإذا صاح به انطلق الكلب على الفريسة، بحيث يكون الكلب جالسا، حتى لو مرت الفريسة من أمامه لا يتحرك من طاعته وتعلمه، ولا يمكن أن يرتسل إلى الفريسة إلا بإذن سيده، فإذا أشار سيده إلى الفريسة ذهب ليأتي بها، وإذا أشار له إلى قطعة قماش ذهب ليأتي بها. انظر: شرح زاد المستنقع، للشنقيطي، ١٤٤/٤.

في اشتراطِ الانزجارِ في سائرِ الجَوارحِ)[1].

وعن عَديٍّ بن حاتم رضي الله عنه (٦٨هـ.)، قال: (قُلتُ: يا رسولَ الله، إنِّي أُرسلُ الكلابَ المُعَلَّمَةَ، فيُمْسِكْنَ عليَّ، وأذْكُرُ اسمَ الله عليه، فقال: إذا أرسلْتَ كلبَكَ المُعَلَّمَ، وذَكَرْتَ اسمَ الله عليه، فكُلْ، قُلتُ: وإنْ قَتَلْنَ؟ قال: وإنْ قَتَلْنَ، ما لم يَشْرَكْها كَلبٌ ليس معها)[2]. وعن عَديٍّ بن حاتم رضي الله عنه، قال: (سألْتُ النَّبيَّ ﷺ، فقال: إذا أرسَلْتَ كلبَكَ المُعَلَّمَ فقتَل فكُلْ، وإذا أكَل فلاَ تأكُلْ؛ فإنَّما أمسَكَه على نفْسِه)[3].

وعن أبي ثَعْلَبةَ الخُشَنيِّ رضيَ اللهُ عنه (٧٥هـ.)، قال: (أتَيْتُ رسولَ الله ﷺ، فقُلتُ: يا رسولَ الله، إنَّا بأرضِ قَومِ أهلِ الكتاب، نأكُلُ في آنيتِهم، وأرضِ صَيْدٍ أصيدُ بقوسي وأصيدُ بكلْبي المُعَلَّم والَّذي ليس مُعَلَّمًا، فأخبِرْني ما الَّذي يَحِلُّ لنا من ذلك؟ فقال: أمَّا ما ذَكَرْتَ أنَّكَ بأرضِ قَومِ أهلِ الكتابِ تأكُلُ في آنيتِهم: فإنْ وَجَدْتُم غيرَ آنيتِهم فلا تأكلوا فيها، وإنْ لم تَجدوا فاغسلوها ثُمَّ كُلوا فيها. وأمَّا ما ذَكَرْتَ أنَّكَ بأرضِ صَيْدٍ: فما صِدْتَ بقَوْسِكَ فاذْكُرِ اسمَ الله ثُمَّ كُلْ، وما صِدْتَ بكلْبِكَ المُعَلَّمِ فاذْكُرِ اسمَ الله ثُمَّ كُلْ، وما صِدْتَ بكَلْبِكَ الَّذي ليس مُعلَّمًا فأدْرَكْتَ ذَكاتَه فكُلْ)[4]،

وفي قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ المائدة ٤، قال ابن قدامة رحمه الله: إنَّ الله تعالى أباحَ ما أمسكَ علينا منَ الصَّيْدِ، وهو عامٌّ في كلِّ صَيْدٍ[5]، ومنه قولُه ﷺ: (إذا أرسلْتَ كلبَكَ، وذَكَرْتَ اسمَ الله عليه، فكُلْ ممَّا أمسَكَ عليك)[6]، فلقد أباحَ النَّبيُّ ﷺ الصَّيْدَ إذا أرسَلَ الكلبَ وسَمَّى الله، وهو عامٌّ في كلِّ إرسالٍ[7]، لقوله ﷺ: (وما صِدْتَ بقَوْسِكَ فذَكَرْتَ اسمَ الله، فكُلْ)[8]، وقوله ﷺ: (إذا أصابَ بحَدِّه، فكُلْ)[9]، كما نُقِلَ الإجماعُ على ذلك، قال ابن حَزْم رحمه الله (٧٣١هـ.): (واتَّفَقوا أنَّ الكلبَ إذا بَلَغ أنْ يَكونَ إذا أُطْلِق انطلَق، وإذا وُقِّف تَوَقَّف، ولمْ يَأكُلْ ممَّا يَصيدُ، ولا وَلَغَ في دمه، ففعل ثلاثَ مَرَّاتٍ مُتَوالياتٍ، فقد صار مُعَلَّمًا يَحِلُّ أكْلُ ما قَتَل إذا أُرسِل عليه وسَمَّى الله عزَّ وجلَّ عليه مُرسِلُه، وكانَ مُرسِلُه مالِكَه بحقٍّ كما قَدَّمْنا، ما لم يأكُلْ ذلك الكلبُ ولا وَلَغَ في دمِ ما صادَه)[10]، وقال ابن عبد البَرِّ رحمه الله (٤٦٣هـ.): (لا أعلمُ في صَيدِ

---

(١) انظر: بداية المجتهد، لابن رشد، ٨/٣.

(٢) صحيح مسلم، كِتَاب الصَّيْدِ وَالذَّبَائِحِ وَمَا يُؤْكَلُ مِنَ الْحَيَوَانِ، بَاب الصَّيْدِ بِالْكِلَاب الْمُعَلَّمة ١٥٢٩/٣برقم ١٩٢٩، واللَّفظ له.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، بَابُ مَنْ لَمْ يَرَ الْوُضُوءَ إلا مِنَ الْمَخْرَجَيْنِ: مِنَ الْقُبُلِ وَالدُّبُرِ، ٣١٨/١ برقم ١٧٧.

(٤) متفق عليه: البخاري، كتاب الذبائح والصيد، بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّصَيُّدِ، ٢٥٠/٧ برقم ٥٤٨٤، واللَّفظ له، وصحيح مسلم، كِتَاب الصَّيْدِ وَالذَّبَائِحِ وَمَا يُؤْكَلُ مِنَ الْحَيَوَانِ، بَاب الصَّيْدِ بِالْكِلَابِ الْمُعَلَّمَةِ، ١٥٣٢ برقم ١٩٣٠،

(٥) انظر: المغني، لابن قُدامةَ، ٣٧٧/٩

(٦) سنن أبي داوود، كتاب الصيد، بَابٌ فِي الصَّيْدِ، ١٠٩/٣ برقم ٢٨٥١. وقال الألباني: صحيح إلا قوله أو باز فإنه منكر.

(٧) انظر: المغني، لابن قُدامةَ، ٣٧٧/٩.

(٨) صحيح البخاري، كتاب الذبائح والصيد، بَاب: صَيْدِ الْقَوْسِ، ٢٠٨٧/٥ برقم ٥١٦١.

(٩) متفق عليه: البخاري، كتاب البيوع، بَاب: تَفْسِيرِ الْمُشَبَّهَاتِ، ٧٢٥/٢ برقم ١٩٤٩، ومسلم في الصيد والذبائح، باب: الصيد بالكلاب المعلمة، رقم: ١٩٢٩.

(١٠) انظر: مراتب الإجماع، لابن حزم، ص ١٤٦.

سِباعِ الطَّيرِ المُعلَّمةِ خِلافًا أنَّه جائزٌ كالكلبِ المُعَلَّمِ سَواءٌ)[١]، وغيرهم كثير[٢].

المطلب الثالث: الإمساك في الخلق والكون والرزق.

المسألة الأولى: الإمساك بمعنى الالتزام والإيمان:

ومنه قوله تعالى: ﴿والَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالكِتابِ وأقامُوا الصَّلاةَ إنّا لا نُضِيعُ أجْرَ المُصْلِحِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٠)، قال الزجاج رحمه الله(٣١١هـ): (أي يؤمنون به، ويحكمون بما فيه، إنا لا نضيع أجر المصلح منهم والمصلح المقيم على الإيمان المؤدَّى، فرائضه اعتقاداً وعَمَلاً)[٣]، وقال الواحدي رحمه الله: «يقال: مسَّكت بالشيء، وتمسكت به، واستمسكت به، وامتسكت به، والإيمان بكل الكتاب يوجب التمسك الذي هو للكثرة، ولأنه يقال: أمسكته، وقيل ما يقال: أمسكت به)[٤]. ومنه قوله تعالى: ﴿فاسْتَمْسِكْ بِالَّذِى أُوحِيَ إلَيْكَ إنَّكَ عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الزخرف: ٤٣)، قال الطبري رحمه الله: (فتَمَسَّكْ يا محمدُ بما يأمُرُك به هذا القرآنُ الذي أوحاه إليك ربُّك)[٥]، وقوله تعالى: ﴿لا إكْراهَ فى الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطّاغُوتِ ويُؤْمِن بِالله فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالعُرْوَةِ الوُثْقى لا انْفِصامَ لَها واللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وقوله تعالى: ﴿ومَن يُسْلِمْ وجْهَهُ إلى اللَّهِ وهْوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالعُرْوَةِ الوُثْقى وإلى اللَّهِ عاقِبَةُ الأُمُورِ﴾ (لقمان: ٢٢)، قال مجاهد: (قَالَ: يَعْنِي الْإِيمَانَ)[٦]، وقال الزجاج رحمه الله: (أي فقد عقد لنفسه عقداً وثيقاً لا تحله حجة)[٧]، وقال الرازي رحمه الله (٣١٣هـ.): (أَيْ تَمَسَّكَ بِحَبْلٍ لَا انْقِطَاعَ لَهُ)[٨]، وقال ابن كثير رحمه الله: (أي: فقد ثبت في أمره، واستقام على الطريق المثلى، والصراط المستقيم.)[٩]، وفي قوله تعالى: ﴿فاسْتَمْسِكْ بِالَّذِى أُوحِيَ إلَيْكَ إنَّكَ عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الزخرف: ٤٣)،

ويلاحظ الفرق الواضح في استخدام اللفظ، (أمسك): تكون عندما تُمسِك بشيء وتأتي به إليك، أو توقفه إن كان متحركًا، كأن تمسك بالحبل، أما (تمسَّك): تكون عندما تمسك بشيء

(١) انظر: الاستذكار، لابن عبد البر، ٥/ ٢٧٧.

(٢) انظر: أحكام القرآن، ابن العربي، ٣٧/٢. بداية المجتهد، ابن رُشد، ٨/٣. الإقناع في مسائل الإجماع، ابن القَطَّان، ٣١٥/١. تفسير القرطبي، القُرْطُبيُّ، ٦٦/٦. المغني، ابن قُدامةَ، ٩/ ٣٦٦. شرح صحيح مسلم، النَّووي، ٧٣/١٣، ويُنظر: المجموع، النَّووي، ١١١/٩.

(٣) انظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ٣٨٩/٢.

(٤) انظر: التفسير البسيط، للواحدي، ٤٣٥/٩.

(٥) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تفسير الطبري، ٦٠٢/٢٠

(٦) انظر: تفسير مجاهد، الشاملة، ص ٢٤٣.، والطبري، ٥٦٠/٤.

(٧) انظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ٣٣٩/١.

(٨) انظر: التفسير الكبير، الرازي، ١٢٥/٢٥.

(٩) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٢٥١/١.

ثم هو يأخذك إليه، كأن تتمسك بالقطار، أما في (استمسك): هو طلب التمسك بالشيء بشدة وملازمته والبقاء على حاله التي يكون عليها.

ومنه التمسك والاستمساك، كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ آتَيْنَاهُم كِتَابًا مِن قَبْلِهِ فَهُم بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ﴾ (الزخرف: ٢١)، (قال ابن عباس رضي الله عنهما: فهم به يعملون، وقال الكلبي: يأخذون بما فيه)[١]، وقال الرازي رحمه الله: (يَعْنِي أَنَّ الْقَوْلَ الْبَاطِلَ الَّذِي حَكَاهُ اللَّه تَعَالَى عَنْهُمْ عَرَفُوا صِحَّتَهُ بِالْعَقْلِ أَوْ بِالنَّقْلِ)[٢].

المسألة الثانية: الإمساك في الرحمة والرزق والعطاء

يكون الإمساك بمعنى المنع: ومنه قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هَذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ بَلْ لَجُّوا فِي عُتُوٍّ ونفورٍ﴾ (الملك: ٢١)، قال الطبري رحمه الله: (أمَّن هذا الذي يُطْعِمُكم ويَسْقيكم ويأتي بأقواتكم إن أمْسَك ربُّكم رِزْقَه الذي يرزقُكم عنكم؟)[٣]، وفي الوسيط: (أي: من الذي يرزقكم بالمطر، إن أمسكه الله عنكم؟)[٤]، وقال ابن كثير رحمه الله: (أي: من هذا الذي إذا قطع الله عنكم رزقه يرزقكم بعده؟ أي: لا أحد يعطي ويمنع ويخلق ويرزق وينصر إلا الله عز وجل وحده لا شريك له)[٥].

وقوله تعالى: ﴿ما يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنّاسِ مِن رَحْمَةٍ فَلا مُمْسِكَ لَها وما يُمْسِكْ فَلا مُرْسِلَ لَهُ مِن بَعْدِهِ وهُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾ (فاطر: ٢)، قال الزجاج رحمه الله: (ما يفتح الله أي ما يَأتيهمْ به من مَطَرٍ ورزقٍ فلا يقدر أَحَدٌ أن يُمْسِكَه، وما يُمْسِكِ اللَّه من ذلك فلا يقدر قادرٌ أن يرسله)[٦]، وقال الرازي: (مَا يَفْتَحِ اللَّه لِلنَّاسِ يَعْنِي إِنْ رَحِمَ فَلَا مَانِعَ لَهُ، وَإِنْ لَمْ يَرْحَمْ فَلَا بَاعِثَ لَهُ عَلَيْهَا)[٧]، وقال ابن كثير رحمه الله: (يخبر تعالى أنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وأنه لا مانع لما أعطى، ولا معطي لما منع)[٨]

وقوله تعالى: ﴿هَذا عَطاؤُنا فامْنُنْ أوْ أمْسِكْ بِغَيْرِ حِسابٍ﴾ (ص: ٣٩)، قال الطبري رحمه الله: (قال الحسنُ: الملكُ الذي أعطَيْناك، فأَعْطِ ما شئتَ، وامنَعْ ما شئتَ)[٩]، وقال البغوي رحمه الله: (أَعْطِ مَنْ شِئْتَ وَأَمْسِكْ عَمَّنْ شِئْتَ، بِغَيْرِ حِسَابٍ لَا حَرَجَ عَلَيْكَ فِيمَا أَعْطَيْتَ وَفِيمَا

(١) التفسير البسيط، للواحدي، ٢٠/٢٨.

(٢) التفسير الكبير، للرازي، ٢٧/٦٢٧.

(٣) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تفسير الطبري، ٢٣/١٣١.

(٤) انظر: الوسيط، للواحدي، ٤/٣٣٠.

(٥) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٧/٣٣٥.

(٦) انظر: معاني القرآن وإعرابه، للزجاج، ٤/٢٦٢.

(٧) انظر: التفسير الكبير، الرازي، ٢٦/٢٢٢.

(٨) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٦/٢٩٧.

(٩) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تفسير الطبري، الطبري، ٢٠/٩٩.

أَمْسَكْتَ)[1]، وقال الرازي رحمه الله: (قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما: أَعْطِ مَنْ شِئْتَ وَامْنَعْ مَنْ شِئْتَ بِغَيْرِ حِسَابٍ)[2].

ويكـون بمعنــى البخل: منــه قوله تعالــى: ﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا﴾ (الإسـراء: ١٠٠)، قال الطبري رحمه الله: (إذن لَبَخِلْتُمْ بِـهِ فَلم تجـودوا بها على غيركم، خشـية من الإنفـاق والإقتار)[3]، وفي الوسـيط: (لبخلتم، قال الزجاج: أعلمهم الله أنهم لو ملكوا خزائن الأرزاق لأمسكوا شحًا وبخلاً، وهو خشية الإنفاق)[4].

وقوله تعالى: ﴿هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ﴾ (الزمر: ٣٨)، قال الواحدي رحمه الله: (هل تقـدر الآلهـة أن تحبس عني تلـك الرحمة)[5]، وقال ابن كثير رحمه الله: (أي: لا تسـتطيع شـيئًا من الأمر)[6]، وقال الألوسـي رحمه الله: (وكنى عن البخل بالإمسـاك)، وصـرح به الزمخشـري والبيضـاوي في تفسـير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾ (فاطر: ٤١).[7]، وقد يكون إمسـاك الإنسـان في بعض الحالات ليس بالضرورة أن يكون بُخلًا بل يمكن أن يكون ضبطًا وانضباطًا قائمًا على وعي وحكمة، وقد يعبر عنه بالادخار أحيانًا.

المسألة الثالثة: في معنى الحبس.

ومنه قوله تعالى: ﴿يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ﴾ (النحل: ٥٩)، جاء في لطائف الإشـارات، قال: (أي يحبـس المولود إذا كان أنثى على مذلّة)[8]، وفي تفسـير البسـيط، قال: («قوله: ﴿أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ﴾ أي أيحبسه)[9]، وقـال في الوجيز: (أيسـتحييها على هـوانٍ منه لها)[10]، وفي قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (النحل: ٧٩)، جاء في أنوار التنزيل: (فإن ثقل جسدها يقتضي سقوطها ولا علاقة فوقها ولا دعامة تحتها

(١) انظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، ٩٥/٧.
(٢) انظر: التفسير الكبير، الرازي، ٣٩٦/٢٦.
(٣) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تفسير الطبري، الطبري، ٥٦٣/١٧.
(٤) انظر: الوسيط، للواحدي، ١٣٠/٣.
(٥) انظر: تفسير الوسيط، للواحدي، ٥٨٢/٣.
(٦) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٤٥٤/٦.
(٧) انظر: روح المعاني، تفسير الألوسي، ١٨٤/٩.
(٨) انظر: لطائف الإشارات، للقشيري، ٣٠٣/٢.
(٩) انظر: تفسير البسيط، الواحدي، ٩٣/١٣.
(١٠) انظر: الوجيز، للواحدي، ص ٦١٠.

تمسكها)[١]، وفي قوله تعالى: ﴿ويُمْسِكُ السَّماءَ أنْ تَقَعَ عَلى الأرْضِ إلّا بِإذْنِهِ﴾ (الحج: ٦٥)، قال الطبري رحمه الله: «ويمسك السماء بقدرته كي لا تقع على الأرض إلا بإذنه. ومعنى قوله: (أَنْ تَقَعَ) أن لا تقع»[٢]، وقال البغوي رحمه الله: (لِكَيْلَا تَسْقُطَ عَلَى الْأَرْضِ)[٣]، وفي قوله تعالى: ﴿إنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّماواتِ والأرْضَ أنْ تَزُولا﴾ (فاطر: ٤١)، قال الطبري رحمه الله: (لئلا تزولا من أماكنهما (وَلَئِنْ زَالَتَا) يقول: ولو زالتا (إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ) يقول: ما أمسكهما أحد سواه)[٤]، وفي قوله تعالى: ﴿أوَلَمْ يَرَوْا إلى الطَّيْرِ فَوْقَهم صافّاتٍ ويَقْبِضْنَ ما يُمْسِكُهُنَّ إلّا الرَّحْمَنُ إنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾ (الملك: ١٩)، قال السمعاني رحمه الله (ت ٤٨٩هـ): (يَعْنِي: مَا يمسكهن عَن الْوُقُوع إِلَّا الرَّحْمَن)[٥]، وقال ابن عاشور رحمه الله: (أي أمسكهن الرحمن لعموم علمه وحكمته ولا يمسكهن غيره لقصور علمهم أو انتفائه)[٦]، ومنه قوله تعالى: ﴿اللَّه يَتَوَفّى الأنْفُسَ حِينَ مَوْتِها والَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنامِها فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضى عَلَيْها المَوْتَ ويُرْسِلُ الأُخْرى إلى أجَلٍ مُسَمًّى إنَّ فِي ذَلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الزمر: ٤٢)، قال الطبري: (فيحبس التي قضى عليها الموت، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى، قال: إلى بقية آجالها)[٧]، وقال الواحدي رحمه الله: «أَيْ: يمسك أنفس الأموات عنده ويرسل الأخرى»[٨].

الخاتمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

جاءت هذه الدراسة لموضوع الإمساك في القرآن الكريم، لتبيِّن أن هذا اللفظ القرآني يحمل دلالات عميقة تتجاوز المعنى اللغوي المباشر، ولتكشف عن أبعاد العلاقات التشريعية والكونية الدقيقة، حيث جاء لفظ الإمساك في سياقات متعددة، منها ما يتعلق بقدرة الله تعالى في حفظ السماوات والأرض من الزوال، ومنها ما يتصل بعلاقة الإنسان بالآخرين كالإمساك بمعنى الزواج والمعاشرة بالمعروف، ومنها ما يرتبط بضبط النفس والسلوك، لتؤكد على جوانب الحكمة والرحمة في الإسلام.

كما يتجلى هذا المفهوم في نظام الكون كله، حيث يتولى الله تعالى إمساك المخلوقات عن

(١) انظر: أنوار التنزيل، للبيضاوي، ٢٣٦/٣.

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تفسير الطبري، ٦٧٨/١٨.

(٣) انظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، تفسير البغوي، ٣٩٨/٥.

(٤) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تفسير الطبري، ٤٨١/٢٠.

(٥) انظر: تفسير القرآن، السمعاني، ١٢/٦

(٦) انظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور، ٤٠/٢٩.

(٧) تفسير الطبري، الطبري، ٢٩٩/٢١.

(٨) تفسير الوسيط، الواحدي، ص ٩٣٤.



الفناء، وإمساك الأرزاق عن الانقطاع، وإمساك القلوب عن الغواية لمن شاء هدايته.

ومن خلال تتبع الآيات الكريمة، يتضح أن هذا المصطلح القرآني يحمل طابعاً تكاملياً بين الجانب اللغوي والعقدي والقيمي، مما يدل على عمق البيان القرآني ودقته في اختيار الألفاظ التي تخدم المعنى المقصود في كل موضع دون ترادف أو تكرار.

النتائج

أظهرت الدراسة أن الإمساك في الخطاب القرآني ليس مجرد كفٍّ أو منع، بل هو ضبط بميزان الحكمة والتقدير، يجمع بين اللطف والقوة، وبين المنع لحكمة والعطاء بقدر.

تعدد دلالات لفظ الإمساك في القرآن الكريم بين الإمساك الكوني (كإمساك السماوات والأرض)، والإمساك التشريعي (كالإمساك في الزواج والمعاشرة)، والإمساك الأخلاقي والسلوكي (كالتحكم بالنفس وضبطها)، مما يدل على شمولية المفهوم واتساعه في الخطاب القرآني.

إن الإمساك في القرآن لا يُفهم بمعناه السلبي (المنع فقط)، بل يُعبّر عن القدرة المنظمة والحكمة في المنع أو الإعطاء، فهو تعبير عن السيطرة الإلهية المتوازنة التي تحفظ الكون والنظام الإنساني.

يتّضح من الدراسة أن القرآن الكريم يوظّف هذا اللفظ في سياقات تجمع بين الرحمة والعدل، فإمساك الله ليس قهرًا بل حفظًا، وإمساك الإنسان ليس بالضرورة أن يكون بُخلًا بل يمكن أن يكون ضبطًا وانضباطًا قائمًا على وعي وحكمة.

يتبيّن أن الإمساك يرتبط بمفاهيم قرآنية أخرى مثل التقدير، والحفظ، والقبض، والرزق، مما يفتح مجالًا لتأمل العلاقات بين الألفاظ المتقاربة في الدلالة ضمن النسق القرآني العام.

إن دراسة الإمساك في القرآن الكريم تكشف عن منهج قرآني دقيق في التعبير عن سنن الله في الخلق والتدبير، وعن قواعد التوازن في حياة الإنسان والمجتمع، مما يدعو إلى مزيد من التأمل في الألفاظ القرآنية الأخرى ذات الصلة بالتحكم والقدرة والتقدير الإلهي.

التوصيات:

استثمار نتائج هذا البحث للتأكيد على قيم الإمساك بمعناه الإيجابي المرتبط بضبط النفس والتوازن السلوكي.

التوسع في الدراسات اللغوية والموضوعية للألفاظ القرآنية ذات الجذر الواحد في سياقاتها المختلفة، للكشف عن المعاني والترابط والدلالات المتنوعة.

الدعوة إلى دراسة مقارنة بين عدد من ألفاظ القرآن الكريم التي تدور حول مفهوم متقارب.

تشجيع الباحثين في الدراسات القرآنية على الربط بين المعاني اللغوية وأبعادها السلوكية.

والله تعالى نسأل التوفيق والرشاد.

المراجع والمصادر:

أحكام القرآن، لابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي (٥٤٣هـ) راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٣/ ١٤٢٤هـ.

الاستذكار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ) تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ.

أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، (٩٢٦هـ)، دار الكتاب الإسلامي، (بدون).

الإشراف على مذاهب العلماء، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت ٣١٩هـ)، المحقق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة – الإمارات العربية المتحدة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ

إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (هو حاشية على فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين)، أبو بكر (المشهور بالبكري) عثمان بن محمد شطا الدمياطي الشافعي (ت ١٣١٠هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ه.

الإقناع في مسائل الإجماع، علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي، أبو الحسن ابن القطان (ت ٦٢٨ هـ)، المحقق: حسن فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ.

الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي (٧١٧- ٨٨٥هـ) مطبعة السنة المحمدية، الطبعة: الأولى، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م، وصوَّرتها: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

أنوار التنزيل وأسرار التأويل المؤلف: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (٦٨٥هـ(، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ.

البحر الرائق، لابن نجيم، شرح كنز الدقائق، ومعه منحة الخالق (ط. العلمية)، زين الدين ابن نجيم الحنفي، ابن عابدين، المحقق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.

البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، لابن المرتضي، أحمد بن يحيى بن المرتضى، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية، الرياض، د.ت.

بدائع الصنائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧هـ)، الناشر دار الكتب العلمية الطبعة الثانية ١٤٠٦ه ١٩٨٦م.

بداية المجتهد، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ)، دار الحديث، القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

البناية في شرح الهداية، العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (ت٨٥٥هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط الأولى، ١٤٢٠هـ.

البهجة في شرح التحفة شرح تحفة الحكام، علي بن عبد السلام بن علي، أبو الحسن التُّسُولي (ت ١٢٥٨هـ)، المحقق: ضبطه وصححه: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، ط/١، ١٤١٨هـ.

بيان الدليل على بطلان التحليل، لابن تيمية، المكتب الإسلامي للنشر والتوزيع. ط١/ ١٤١٨هـ

تاج العروس من جواهر القاموس، أبو الفيض محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.

تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي (ت٧٤٣هـ) مع حاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد الشِّلْبِيُّ، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، ط١، ١٣١٣هـ.

التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس سنة النشر: ١٩٨٤هـ.

التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي ثم القرطبي (ت ٦٧١ هـ)، تحقيق ودراسة: د. الصادق بن محمد بن إبراهيم، أصل التحقيق: أطروحة دكتوراه من الجامعة الإسلامية، ١٤٢٣ هـ، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض - السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ.

تفسير الإمام الشافعي، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت ٢٠٤هـ)، جمع وتحقيق ودراسة: د. أحمد بن مصطفى الفرَّان (رسالة دكتوراه)، دار التدمرية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢٧هـ.

التَّفْسِيرُ البَسِيْط، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري،



الشافعي (٤٦٨هـ(، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ه.

تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

تفسير القرآن العظيم، تفسير ابن كثير، (ط. طيبة)، ابن كثير؛ إسماعيل بن عمر بن كثير، القرشي البصروي ثم الدمشقي، أبو الفداء، عماد الدين، ت/ سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، ١٩٩٩م.

تفسير القرآن، السمعاني أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت ٤٨٩هـ)، المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

تفسير القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، محمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، القاهرة: دار الشعب، ط٢، ١٣٧٢هـ.

تفسير مجاهد، أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي (ت ١٠٤هـ)، المحقق: الدكتور محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط/١، ١٤١٠هـ.

تهذيب اللغة، للأزهري، لمحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي (ت٣٧٠هـ) تحقيق: محمد عوض مرعب ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.

التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (١٠٣١هـ(، عالم الكتب ٣٨ عبد الخالق ثروت، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تفسير السعدي، ط. دار السلام، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، مكتبة دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٢٢ه، ٢٠٠٢م.

جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، دار الفكر: بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م.

جمهرة اللُّغة، لابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت ٣٢١هـ)، المحقق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م.

جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، مكتبة نرجس، د.ت.

حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي

(ت١٢٣٠ه)، دار الفكر، د.ت.

حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، أبو الحسن، علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي (١١٨٩هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (٤٥٠هـ(، المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ.

الحكم المشروع في الطلاق المجموع، (آثار عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني)، المؤلف: عبد الرحمن بن يحيى المُعَلِّمي اليماني (١٣١٣ - ١٣٨٦هـ)، المحقق: محمد عزير شمس، راجعه: محمد أجمل الإصلاحي، سليمان بن عبد الله العمير، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط/١، ١٤٣٤ه.

الحيازة في العقود في الفقه الإسلامي. نزيه حماد، دمشق، مكتبة دار البيان، ١٩٧٨م.

روح المعاني للألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، دار إحياء التراث، ودار الفكر، بيروت، تحقيق علي عبد الباري عطية دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، (ت.٦٧٦هـ)، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٩٩١م.

شرح الخرشي على مختصر خليل، أبو عبد الله محمد الخرشي، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، الطبعة: الثانية، ١٣١٧ه.

الشرح الكبير على متن المقنع (مطبوع مع المغني(، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٨٢ هـ)، أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا صاحب المنار، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

الشرح الكبير على مختصر خليل، للشيخ أحمد الدردير، ومعه: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، وتقريرات الشيخ محمد عليش، ط: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، د.ت.

الشرح الممتع، على زاد المستقنع، محمد بن صالح ابن عثيمين، دار ابن الجوزي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ.

شرح النووي على صحيح مسلم، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت الطبعة: الثانية،

١٣٩٢هـ.

شــرح منتهى الإرادات، البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

الصــحاح، في اللغة، الجوهري، إســماعيل بـن حماد الجوهري، تحقيـق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٩٠م.

العزيز شـرح الوجيز المعروف بالشـرح الكبير، عبد الكريم بن محمـد بن عبد الكريم، أبو القاسـم الرافعي القزويني (ت ٦٢٣هـ)، المحقق: علي محمد عوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

العنايــة شــرح الهداية، أكمـل الدين، محمد بن محمـد بن محمود البابرتـي (ت ٧٨٦ هـ)، مطبـوع بهامش: «فتح القديـر» للكمال ابن الهمام، شـركة مكتبة ومطبعة مصـفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الأولى، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.

العين للخليل بن أحمد تح عبد الله هنداوي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م.

الفتاوى الكبرى، تقي الدين ابن تيمية الحنبلي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

فتح الباري شــرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

الفقــه علـى المذاهب الأربعة، عبـد الرحمن بن محمد عوض الجزيـري (ت ١٣٦٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣م.

القاموس الفقهـي، الدكتور سـعدي أبو جيب، دار الفكر، دمشـق، سـورية الطبعـة الثانية، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، تصوير ١٩٩٣م.

القاموس المحيط الفيروز آبادي، مجد الدين محمد ابن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، تحقيق: أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، دار الفكر، بيروت، ودار الحديث، القاهرة، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

القواعد، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن المعروف بـ «تقي الدين الحصني» (ت ٨٢٩ هـ)، دراســة وتحقيق: د. عبد الرحمن بن عبد الله الشـعلان، د. جبريل بن محمد بن حسن البصيلي، أصـل التحقيق: رسـالتا ماجسـتير للمحققَيْن، مكتبة الرشد للنشـر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ.

الكافي في فقه أهل المدينة، أبو عمر يوسـف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصـم النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، المحقق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي (١٠٥١ هـ)، تحقيق محمّد الأمين الضنّاوي، عالم الكتب: بيروت، لبنان، وعالم الكتب، بيروت، عام ١٤٠٣هـ.

الكليات لأبى البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ.

لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن، المعروف بالخازن (ت ٧٤١هـ)، تصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ.

لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، ط/دار صادر، بيروت، ط/١، ١٤١٠هـ.

لطائف الإشارات = تفسير القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت٤٦٥هـ) المحقق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر، الطبعة الثالثة، د.ت.

المبسوط، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، دراسة وتحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م.

مجمل اللغة لابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥هـ)، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م

مجموع الفتاوي، لابن تيمية الحراني، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية - المملكة العربية السعودية، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥م.

المجموع، للنووي، أبو زكريا يحيى بن شرف النوويّ الدمشقيّ(٦٧٦ه)، حقّقه وأكمله: محمّد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد: جدّة، السعوديّة، د.ت.

المُحلَّى بالآثار، أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي [الظاهري، ت ٤٥٦ هـ]، المحقق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، وكتب مقدمتها سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م، دار الفكر، بيروت، ودار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨ه

مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، ت/ عبد العظيم الشناوي، المكتبة العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠١٠م.

مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، تأليف: العلامة مصطفى السيوطي الرحيباني (١١٦٥هـ، ١٢٤٣هـ)، طبعة المكتب الإسلامي، دمشق، سورية، ١٩٦١م.



معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ) المحقق: حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع الطبعة: الرابعة، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٧م.

معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (ت ٣٨٨هـ)، المطبعة العلمية، حلب، ط١/١٣٥١ه..

معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (، المحقق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٠٨هـ -(ت ٣١١هـ ١٩٨٨م.

معجم اللغة العربية المعاصرة، مختار، أحمد مختار وآخرون، دار عالم الكتب، ط: الأولى، ٢٠٠٨م.

معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، محمود عبد الرحمن عبد المنعم، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والترجمة، ١٩٩٩م.

معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد بن فارس، «المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

مغني المحتاج، إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الخطيب الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت ٩٧٧ هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨م.

المغني، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المحقق: الدكتور عبد اللَّه بن عبد المحسن التركي، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط ٣/ ١٤١٧ه.

مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين، التيمي، الرازي، الملقب بفخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٠هـ.

المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ) المحقق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ.

مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس زكريا (ت٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ،

ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، أبو جعفر (ت ٧٠٨هـ)، وضع حواشيه: عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.

منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات، لتقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي



الحنبلي الشهير بابن النجار (٩٧٢هـ)، ومعه: حاشية المنتهى، لعثمان بن أحمد بن سعيد النجدي الشهير بابن قائد (١٠٩٧ هـ) [وهي منشورة بالشاملة على استقلال]، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط/١، ١٤١٩هـ.

منح الجليل شـرح مختصـر خليل لمحمد بن أحمد بن محمد عليش، أبي عبد الله المالكي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ.

النهايـة فـي غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السـعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ.

الهدايـة الكافية الشـافية لبيـان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية. (شـرح حـدود ابن عرفة للرصـاع)، محمد بن قاسـم الأنصـاري، أبو عبد الله، الرصـاع التونسـي المالكي (ت ٨٩٤هـ)، المكتبة العلمية، الطبعة: الأولى، ١٣٥٠هـ

الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسـيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (ت ٤٣٧هـ)، المحقق: مجموعة رسـائل جامعية بكلية الدراسـات العليا والبحث العلمي، جامعة الشـارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ.

الهداية في شـرح بداية المبتدي، برهان الدين أبو الحسـن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشـداني المرغيناني، (٥٩٣هـ)، اعتنى بتصـحيحه: طلال يوسـف، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ.

الوجيـز في تفسـير الكتاب العزيز، أبو الحسـن علي بن أحمد بن محمـد بن علي الواحدي، النيسـابوري، الشـافعي (ت ٤٦٨هـ)، تحقيق: صـفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ.

الوسـيط في تفسير القرآن المجيد، أبو الحسـن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، ت/ الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ.



المؤلف الدكتورة ندى محمَّد صلاح الدِّين كبَّارة

أستاذ مساعد بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة الجنان – طرابلس/ لبنان

وفي كلية الإمام الأوزاعي – بيروت، وفي الجامعة الإسلامية بمينيسوتا الأميركية / مكتب لبنان.

Dr. Nada Mohammad Salaheddine Kabbara

Assistant Professor at the Faculty of Sharia and Islamic Studies at

Al-Jinan University - Tripoli/Lebanon

and at Imam Al-Awza'i College - Beirut

and at the Islamic University of Minnesota, USA/Lebanon Office

البريد الإلكتروني للمؤلِّف: Amah45@hotmail.com

انفرادات قراءة يعقوب الحضرمي عن قراءة أبي عَمرو البصري في الأُصول من طريقَي الشاطبية والدُّرَّة وتوجيهها.

The uniqueness of Yaqoub al-Hadrami's reading of Abu Amr al-Basri's reading in the Fundamentals from the Shatibiyyah and al-Durrah paths and their guidance

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7902

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١٢/٤ / تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١٢/٢٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الملخَّص

تهدف هذه الدراسة إلى جمع الأُصول التي انفرد بقراءتها يعقوب الحضرمي عن أبي عمرو البصري، من طريقي الشاطبية والدرة، استناداً إلى الأصول والقواعد المتفق عليها بينهما، مع توجيه لهذه الانفرادات. تنبع أهمية الدراسة كونها تناولت جانباً دقيقًا من علم القراءات، يبرز تنوع الأُصول داخل مدرسة واحدة، ويعَمِّق الفهم العلمي، ويؤكد على ضرورة التزام القارئ بتحرير الرواية وطرقها، وضبطها وفق المعتمد لدى أهل الأداء. هذا، وقد تناولت الدراسة إشكالية كيفية التيسير على طلاب العلم الذين أفردوا قراءة أبي عمرو البصري، أو أتقنوا القراءات السبع من الشاطبية ولم يتسنَّ لهم دراسة القراءات الثلاث المتممة للعشر من متن «الدُّرَّة»، وبناءً على الإشكالية انبثق عدة أسئلة من أبرزها: هل لحصر الانفرادات دَور في تيسير قراءة يعقوب عند

متقني القراءات السبع أو متقني قراءة البصري فحسب؟ من خلال الدراسة تحققت الفرضيات المطروحة، وأهمها أنه يوجد في الأصول انفرادات ليعقوب عن البصري، سهلة الأداء يُساهم جمعها إلى حدٍّ كبير في معرفة أصول قراءة يعقوب. اتبعت الدراسة المنهج الاستقرائي لحصر الانفرادات، والمنهج الاستنباطي لتوجيهها، والتحليلي لأوجه الانفراد من حيث القواعد الأصولية، فأتت الخطة تشتمل على: مقدمة، تمهيد، ثلاثة مباحث، وخاتمة، ومن أبرز النتائج:

١- أنَّ غالبية هذه الانفرادات الأصولية قرأها يعقوب براوييه.

٢- انفرد رويس عن يعقوب بمسائل، وانفرد روح بمواضع أقلّ من رويس.

٣- أظهرت الدراسة انفرادات ليعقوب براوييه عن القراء العشرة.

٤- وبرزت انفرادات لرويس عن القراء العشرة.

٥- تميَّزت قراءة يعقوب بالسهولة والوضوح، مع مراعاة الفروق الدقيقة في تغاير النطق والإعراب، وربط البيان الصوتي البديع بقوة المعنى، وغيره من جمال المعاني المتوالفة مع الأداء الصوتي الذي يزيد الإيمان بكلام الله المُعجز، في جميع قراءاته وألفاظه.

الكلمات المفتاحية:

انفرادة، قراءة، يعقوب، أبو عمرو البصري، الأصول، طريق، الشاطبية، الدُّرَّة، التوجيه.

Abstract

This study aims to compile the unique readings of Yaqub al-Hadrami from Abu amr al-Basri, according to the methods of al-Shatibiyyah and al-Durrah, based on the agreed-upon principles and rules between them, while also providing guidance on these unique readings. The study's significance stems from its examination of a subtle aspect of the science of Quranic readings, highlighting the diversity of readings within a single school, deepening scholarly understanding, and emphasizing the reader's obligation to meticulously record and verify the narrations and their methods according to the established practices of the scholars of recitation. Furthermore, the study addresses the challenge of facilitating the learning of students who have mastered the reading of Abu Amr al-Basri, or who have mastered the seven readings from al-Shatibiyyah but have not had the opportunity to study the three readings that complete the ten from the text of al-Durrah. Based on this challenge, several questions arise, most notably: Does compiling these unique readings play a role in facilitating Yaqub's reading for those proficient in the seven readings or only in the reading of al-Basri? The study confirmed the proposed hypotheses, most importantly that there are unique



readings of Ya'qub from al-Basri in the fundamentals of recitation, which are easy to perform. Collecting these readings contributes significantly to understanding the fundamentals of Ya'qub's recitation. The study employed an inductive approach to identify these unique readings, a deductive approach to interpret them, and an analytical approach to examine the aspects of these unique readings in terms of the fundamental principles. The plan comprises an introduction, a preface, three sections, and a conclusion. Among the most prominent findings are:

1- The majority of these unique readings were recited by Ya'qub hrough his two narrators.
2- Ruways differed from Ya'qub in certain matters, while Raw differed from Ruways in fewer instances.
3- The study revealed unique readings of Ya'qub through his two narrators compared to the ten canonical reciters.
4- Ruways also had unique readings compared to the ten canonical reciters.
5- Yaqub's recitation was distinguished by its ease and clarity, its attention to subtle differences in pronunciation and grammatical inflection, and its connection of beautiful vocal expression to powerful meaning, along with other exquisite meanings harmonizing with the vocal performance, which strengthens faith in the miraculous word of God in all its readings and expressions.

Keywords: Uniqueness, Recitation, Yaqub, Abu Amr al-Basri, Principles, Method, al-Shatibiyyah, al-Durrah, Guidance.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين منزل آيات الكتاب العظيم، حبل الله المتين، والذكر الحكيم، قرآناً عربيــاً غير ذي عوج بلســانٍ عربيٍّ مبين، مَن عَمِل به أُجِـر، ومَن حكم به عَدَل، ومن دعا إليه هُدِي إلى صراط مستقيمٍ.

والصــلاة والســلام على ســيد المرســلين، مقرئ القرَّاء وإمام المقرئيــن، المبعوث رحمة للعالميــن محمَّــد ﷺ، الــذي أقــرأه جبريل عليــه الســلام القرآن على حــرف، فقــال: «فلم أزل أســتزيده، حتى انتهى إلى ســبعة أحرف»[1]، وقال: «يا جبريل، إني أرســلت إلــى أمَّة أمِّية، الرجل

(١) رواه البخاري في صحيحه عن ابن عباس، كتاب: (بدء الخَلق)، باب: (ذكرُ الملائكة) رقم الحديث (٣٠٤٧)، وأخرجه مسلم، في (صلاة المسافر وقصرها)، باب: (بيان أن القرآن على سبعة أحرف)، رقم الحديث: (٨١٩٩).

والمرأة والغلام والجارية والشيخ العاسي الذي لم يقرأ كتاباً قط، قال: إن القرآن نزل على سبعة أحرف.»[١]، فمن رحمته ﷺ هذه المراجعة والاستزادة، حتى أكرمه المولى جل جلاله بالرُّخصة لأمَّته أن تقرأ القرآن على سبعة أحرف كلُّها شافٍ كافٍ، فصلى الله عليه وعلى آله وصحبه الطاهرين، والتابعين، أدّوا الأمانة متقنين، حتى وصل إلينا كتاب الله على أكمل وجه مُجرَّداً من أيِّ إحداث في رسمه وقراءته وإقرائه، وهذا من دلائل إعجازه، وتصديقاً لقوله عز وجل:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)، وبعد:

فإنَّ من أجَلِّ العلوم مكانةً وأرفعها قدراً علم القراءات، لارتباطه بألفاظ القرآن العظيم وضبط أوجه أدائه وطرائق تلاوته كما أنزله الله عز وجل على مرّ العصور، وقد شكّل انتقال هذا العلم من المشافهة إلى التدوين مرحلةً فارقةً في رسوخ مباحثه واتساع مدوّناته، وبرزت فيه مدارس متميزة تُنسب إلى أئمة اجتمع لهم ضبط الرواية وجودة الأداء وسلامة اللغة، ومن أبرز تلك المدارس المدرسةُ البصريّة التي أثرَت القراءة القرآنية بأعلامها ومناهجها.

ويُعدُّ الإمام يعقوب بن إسحاق الحضرمي (ت ٢٠٥هـ.) من أهمّ قرّاء هذه المدرسة، فقد امتاز بمنهج أدائيٍّ متين يجمع بين فصاحة العربية ودقّة النقل، وعلى الرغم من انتمائه إلى المدرسة البصرية التي يُعدّ أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ.) إمامها الأول، وأحد أئمة القراءات السبع الذي جعل قراءته الإمام ابن الجزري أصلاً لقراءة يعقوب في نظم الدُّرَّة، وذلك للتشابه الكبير بين القراءتين، إلا إن قراءة يعقوب قد انفردت بجملة من الأصول التي تغاير ما عليه قراءة أبي عمرو، سواء في هاء الكناية، أو الإدغام، أو في مسائل الهمز والاستفهام المكرر، أو في مواضع الفتح والإمالة، والوقف على مرسوم الخط، وغيرها من الأصول التي يُبنى عليها الأداء.

ولتعلق القراءات الوثيق باللغة والنحو والصرف والصوتيات وعلل القراءات وتوجيهها، فإن دراسة هذه الانفرادات الأصولية تكتسب أهميةً خاصة، لأنها تكشف عن دقّة منهج القرّاء في التحرير، وتُبرز ثراء المدرسة البصرية وتنوع قراءاتها، كما تُعين القرَّاء والباحثين على فهم خلفيات الأداء التي تبنى عليها الروايات، القائمة على المصادر المعتمدة وما يتفرّع عنها من طرق رواية، وضبط، وتحرير.

وإنّ استقراء الأصول التي انفرد بها يعقوب من الدُّرَّة مع توجيهها، ومقارنتها بأصول قراءة أبي عمرو البصري من الشاطبية، يمثّل مجالاً لم يَستوفِ حقَّه في الدرس الأكاديمي المعاصر، رغم كثرة البحوث العامة حول سيرة يعقوب وانفرادات قراءته أصولاً وفرشاً مع عموم القراءات، وليس مع قراءة أبي عمرو البصري تحديداً، فمن هنا تُساهم هذه الدراسة في سدِّ جزئية واضحة،

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، عن حذيفة بن اليمان، رقم الحديث (٢٣٣٩٨). ورواه الترمذي في سننه عن أبي بن كعب، باب: (ما جاء أنزل القرآن على سبعة أحرف)، رقم الحديث (٣١٧٢)، حديث صحيح، سنده حسن لخلاف فيه على عاصم بن بهدلة.



وتربـط بين جانبَي الرواية والدراية، وتبرز دقة الأئمة في النَّقل والأداء، وعمق الصـلة بين قارئي المدرسة البصرية.

وإذ تسـعى هذه الدراسـة إلى استقراء الأصول التي انفردت بها قراءة يعقوب عن قراءة أبي عمـرو، وتحليلهـا، وتوجيههـا، وربطها بطرق الأداء كما حررتها الشـاطبية والدُّرَّة، فـإن الأمل أن تقدّم إضـافةً نوعية للمكتبة القرآنية، وأن تجمع بين أصالة التراث وعمق التحليل، وأن تكون معينًا للمتخصصـين في التحريرات ومناهج الأداء، ولمن أتقن قراءة البصـري ولم يتلق قراءة يعقوب، ورافدًا للباحثين في القراءات العشر وما يتصل بها من العلوم الأخرى.

أولاً: أهمية الدراسة:

تنبع أهمية هذه الدراسـة من كون انفرادات يعقوب الحضرمي عن أبي عمرو البصري تمثل جانبًا دقيقًا من علم القراءات الذي يسـتحق البحث الأكاديمي، إذ هذه الانفرادات لا تتعلق ببيان اختلاف أوجه القراءة فقط، بل ترتبط أيضاً بـ:

١- الكشف عن تميز يعقوب بانفرادات خاصة داخل المدرسة البصرية مقارنة بأبي عمرو.

٢- فهم أصول الأداء الصوتي واللغوي في المدرسة البصرية.

٣- إبـراز تنوع الأصـول داخـل منهج مدرسـة واحـدة، مما يعمّـق الفهم العلمي للمدرسـة البصرية.

٤- الالتزام في تحرير طرق القراءة وضـبطها على وفق المعتمد لدى أهل الأداء، كي يتأسى الطلاب بتلاوة القرآن بهؤلاء الأعلام في ضبط تلاواتهم وعدم الخلط بين الروايات.

٥- الإسـهام بإثراء المكتبة القرآنية بدراسة تطبيقية تجمع بين التحرير الأصولي والتوجيه اللغوي.

ثانياً: أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى:

١- حصر الانفرادات الأصولية لقراءة يعقوب الحضرمي عن أبي عمرو من طريقي الشاطبية والدرة.

٢- إعانة الحفاظ المتقنين لقراءة أبي عمرو البصـري في دراسـة أصول قراءة يعقوب دون ضرورة اللجوء إلى دراسة متن الدرة بقراءاته الثلاث.

٣- تحليل هذه الانفرادات من حيث الأصول والقواعد المتفق عليها في مدرسة البصريين.

٤- توجيه هذه الانفرادات لغويًا ومعنوياً، وفق أقوال الأئمة.

٥- إثراء الدراسات المقارنة في القراءات، خاصة ذات المدرسة الواحدة.

ثالثاً: مشكلة الدراسة:

تكمن الإشكالية في قلة الدراسات الأكاديمية التي تناولت انفرادات قراءة يعقوب الحضرمي مقارنةً بقراءة أبي عمرو البصري تحديداً من حيث الأصول وأدائها، بالرغم من أهمية جمعها لطلاب العلم الذين أفردوا قراءة أبي عمرو البصري، ولمتقني الشاطبية الذين لم يتسنَّ لهم دراسة القراءات الثلاث المتممة للعشر من متن «الدُّرَّة»، إذ من المعروف أنَّ الإمام ابن الجزري رحمه الله، جمع في منظومته «الدُّرَّة» ما خالف به أبو جعفر نافع، وما خالف به يعقوب أبا عمرو البصري، وما خالف به خلف العاشر خلف عن حمزة، لأنه جعل قراءة نافع أصلاً لقراءة أبي جعفر، والبصري أصلاً ليعقوب، وخلف عن حمزة أصلاً لخلف العاشر، وهذا يتطلب غالباً دراسة منظومته كاملة لإفراد ختمة بإحدى قراءات أو روايات القراء الثلاثة، لذا كانت الفكرة بأنَّ جمع انفرادات يعقوب عن البصري في رسالة لطيفة كافية لدراستها، وتعطي فرصة أكبر لعرض ختمة بها، لأن المسكوت عنه متفق عليه وهو معروف عندهم، وتفسح المجال لفهم المدرسة البصرية وطرق التلقي والتنقل فيها، فجاءت هذه الدراسة لتجمع انفرادات الأصول بدايةً، على أمل استكمال فرش الحروف بعد إتمام الأصول بعون الله تعالى.

رابعاً: أسئلة الدراسة:

ينبثق عن الإشكالية عدة أسئلة أبرزها:

١- ما حجم الانفرادات الأصولية في قراءة الإمام يعقوب الحضرمي عن قراءة الإمام أبي عمرو البصري من طريقي الشاطبية والدرة؟

٢- ما أهمية جمع هذه الانفرادات عند طلاب العلم والحُفَّاظ المتقنين لقراءة البصري وللقراءات السبع؟

٣- هل يؤثر توجيه الانفرادات من حيث الدلالة اللغوية والصوتية على جمال المعنى في السياق القرآني؟

خامساً: فرضيات الدراسة:

- الفرضية الأولى: يوجد انفرادات عديدة في أصول قراءة الإمام يعقوب عن قراءة الإمام أبي عمرو البصري.
- الفرضية الثانية: إنَّ جمع هذه الانفرادات في رسالة خفيفة يسهل دراسة قراءة يعقوب عند طلاب العلم والحفاظ المتقنين للقراءات السبع ولقراءة البصري.
- الفرضية الثالثة: لتوجيه الانفرادات تأثيرٌ بديع من حيث الدلالة اللغوية والصوتية على المعنى في السياق القرآني فتزيده جمالاً وتقوِّيه لأنه لا تضادّ في القرآن.

سادساً: الدراسات السابقة:

الدراسة الأولى: انفرادات الإمام يعقوب الحضرمي من الدُرَّة المضِيئة في القرآن الكريم من سورة طه إلى آخر الناس، (دراسة توجيهية)، محمد أحمد عيسى، جامعة سرت، مجلة أبحاث العدد السابع، ٢٠١٥، اتبع الباحث المنهج الاستقرائي والوصفي، جمع الانفرادات من مصادر القراءات، وقام بتوجيهها لغويًا وصوتيًا، ركَّزت الدراسة على الانفرادات الفرشية لا الأصولية من طريق الدُّرَّة، ولا تتناول الانفراد مع قراءة أبي عمرو البصري تحديداً.

الدراسة الثانية: قراءة يعقوب بن إسحاق الحضرمي وأثرها في مسائل النحو واللغة، حسن كريم حسين الشرع، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، النجف، ٢٠١٠، تناول الباحث حياة يعقوب الحضرمي، وركز على أثر قراءته في النحو واللغة، وعرض أمثلة من ذلك، الدراسة مهمة من الناحية اللغوية، لكنها ليست في الأصول ولا مقارنة لقراءة أبي عمرو.

الدراسة الثالثة: الإمام يعقوب بن إسحاق الحضرمي وجهوده في القراءات القرآنية (دراسة تحليلية)، عبد الله إسحاق عبد الله سليمان، مجلة جامعة أم درمان الإسلامية للعلوم الإسلامية والقانونية، المجلد ١٨، العدد الأول، ٢٠٢٢، اتبع الباحث المنهج الاستقرائي والوصفي، تتبع جهود يعقوب القرآنية وسيرته، فأتت الدراسة شاملة لدوره في القراءات، دون التطرق أو التركيز على انفراداته الأصولية عن قراءة أبي عمرو من طرق الشاطبية والدُّرَّة.

الدراسة الرابعة: رواية زيد عن يعقوب الحضرمي (جمع ودراسة)، جاسم محمد عواد، رسالة ماجستير، نوقشت في جامعة تكريت، جمع فيها أصول وفرش رواية زيد بن أحمد الحضرمي (ابن أخ يعقوب) عن يعقوب، ثمّ جاء بملحق لما انفرد به زيد، عن يعقوب الحضرمي، أو عن جميع القراء.

واهتمت الدراسة بالظواهر الصوتية والصرفية والنحوية في الرواية، وكان من أبرز النتائج إنّ رواية زيد عن يعقوب لم تجمع من قبل، وقد جمعتها الدراسة بكل طرقه من الكتب المعتمدة في رواية القراءات القرآنية، وقد امتازت الرواية بكثرة الانفرادات، فتارة ينفرد عن القراء العشرة، وتارة ينفرد عن يعقوب فقط، وقد احتوت الدراسة على الكثير من الظواهر اللغوية، وربما يجد فيها القارئ ظواهر لغوية لا يجدها في بقية روايات يعقوب.

الدراسة الخامسة: مقال: التعريف بالقارئ يعقوب الحضرمي وإسناد قراءته، حامد شاكر العاني، تاريخ الإضافة ١٠-٩-٢٠١٥، موقع الألوكة، يوفر المقال نظرة عامة على نسبه، رواة قراءته، إسناده، لكنه ليس دراسة بحثية تفصيلية لتحليل انفرادات أصولية أو مقارنة مع أبي عمرو.

الدراسة السادسة: مقال: المدرسة البصرية وأثرها في علم التوجيه، عدنان العرضي،

منشـور، مجلة قرآنيكا ٢٠١٦، ذكر فيه أن من أعلام المدرسة البصرية الإمام يعقوب الحضرمي وراوييـه روّيسـ وروح، ويتطرق إلـى تأثير يعقوب في علـم توجيه القراءات من حيـث المؤلفات أو الأقوال في كتب التوجيه، فالمقال قد يوفّر خلفية نظرية مهمة، لكنه لا يحتوي على تحليل تفصيلي للانفرادات الأصولية مقارنة مع أبي عمرو.

الخلاصة حول الدراسات السابقة:

لم يتم العثور على دراسـة دقيقة تجمع بشكل متخصص انفرادات قراءة يعقوب في الأصول عن أصـول قراءة أبي عمرو البصـري من طريقَي الشـاطبية والدُّرَّة مع توجيهها، كما هو موضوع هـذه الدراسـة، إنَّما وُجِدت بعض الدراسـات التـي تناولته من جوانب أخرى: كالسـيرة، والرواة، والدراسـة اللغوية، ودراسـات عن انفراداته مع قراء الدُّرَّة فحسـب، بالتالـي هناك جزئية بحثية واضحة تُبرّر أهمية هذا الموضوع وتفرده.

سابعاً: منهج الدراسة:

اتّبعت الدراسة عدة مناهج هي:

١- المنهج الاسـتقرائي، لتتبع انفرادات يعقوب في الأصـول وحصـرها من خلال نصوص الشاطبية والدرة.

٢- المنهج الاستنباطي، لتوجيه هذه الانفرادات وفق القواعد اللغوية والصوتية.

٣- المنهـج الوصـفي التحليلي، لتحليل أوجه الانفـراد من حيث القاعدة الأصـولية، والعلل الصوتية، والضبط اللغوي والمسائل المتعلقة بالرسم والضبط.

ثامناً: إجراءات الدراسة:

لإنجاز هذه الدِّراسـة بشـكل علمي واضـح، وتيسـيراً على مُتناولها، اتُّبعت فيها الإجراءات الآتية:

- تُكتـب الآيات الكريمات والكلمات القرآنية بالرسـم العثماني، والضـبط المَغربي، بقراءة الإماميـن أبي عمرو البصـري، ويعقوب أو أحد راوييهما، بحسـب ما تدعو إليـه الحاجة، مع بيان الخلاف في القراءة.

- يتم عزو الآيات إلى سـورها وجعل اسـم السـورة ورقم الآية ضـمن متن الدراسـة لسهولة الرجوع إليها، واعتماد العدّ البَصْري فيها.

- معاني الرموز المسـتخدمة في الدراسـة: (ط) للطبعة، و(ت) لتوفي، (هـ) هجري، (م) ميلادي، (ص) صفحة.

- توضـع أقوال العلماء، والنقل الحرفي بين علامتي تنصـيص «»، ثمّ إن كان النصّ مقتبساً أو بتصرفٍ ذُكِر ذلك.

- تعتمد الدراسة في استقراء الانفرادات والتوثيق على نظمين وخمسة مؤلفَات أصيلَة. أما النَّظمان فهما: «حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع للإمام الشاطبي (ت:٥٩٠ هـ.)»، و «الدّرة المُضيَّة في القراءات الثلاث المرضية لابن الجزري (ت:٨٣٣ هـ.)»[١]، والمؤلفات هي: «الإيضاح» للإمام الناشري الزَّبيدي (تلميذ ابن الجزري) وهو أول مَن شرح له الدُّرة، و«شرح الدُّرَّة» للنويري[٢]، و«تحبير التيسير» لابن الجزري، ومخطوطتين لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت٤٤٤ هـ.)، وهما: «مفردة يعقوب بن إسحاق الحضرمي»، و«مفردة أبي عمرو بن العلاء البصري» وقد جَمع في الأُولى خلافات قراءة يعقوب مع رواية قالون عن نافع دون ما اتفقا عليه، وفي الثانية خلافات البصري مع قالون دون ما اتفقا عليه[٣].

- يتمّ عرض الأصول وتَبويبها في الدراسة وفقاً لترتيب الإمام ابن الجزري لها في الدّرة، والذي بدوره انتهج نهج الإمام الشاطبي في منظومته حرز الأماني ووجه التهاني المعروفة بالشاطبية.

- تتناول الدراسة ما انفرد بقراءته يعقوب أو أحد راوييه، عن البصري أو عن أحد راوييه، من الأصول، دون ما اتفقا على قراءته إلا لضرورة كأن يكون المتفق عليه في الباب أقل بكثير من انفرادات يعقوب، مثاله باب ياءات الزوائد، وكلُّ ما سُكِت عنه يُعدُّ مما اتفقا على قراءته.

- سوف يتمّ تفصيل الحُكم في الانفرادة كأظهر وأدغم ومدّ، دون عرض لقراءة بقية القراء المعنيين في الدراسة، إلا ما دعت الحاجة إليه، لكونها عكس ما ذُكر، عملاً بقول الإمام الشاطبي رحمه الله:

وما كان ذا ضدٍّ فإنّي بضدِّه　　غنيٌّ فزاحِم بالذكاء لتفْضُلا[٤]

- إذا ذُكر يعقوب فذلك مفاده أنَّ الانفرادة تشمل القارئ براوييه عن قراءة البصري براوييه، أما حال انفرد أحد رواته في أصل من الأصول، فيُذكر له ذلك باسمه منفرداً، مثاله:

---

(١) الشاطبي، القاسم بن فِيرُّه بن خلف بن أحمد (ت٥٩٠ هـ.)، حرز الأماني ووجه التهاني (الشاطبية)، صححه وضبطه: محمد تميم الزعبي، دار الهدى - المدينة المنورة، ١٤١٧هـ. - ١٩٩٦م، ط٣. ابن الجزري، محمد بن محمد بن علي بن يوسف (ت ٨٣٣ هـ.)، متن الدُّرَّة المُضيَّة، صححه وضبطه محمد تميم الزعبي، دار الهدى - المدينة المنورة، ١٤١٤هـ. - ١٩٩٣م، ط٢.

(٢) الزَّبيدي، عثمان بن عُمر النَّاشري اليمني، الإيضاح على متن الدّرة، تحقيق: عبد الرزاق موسى، دار ابن القيم - السعودية، دار ابن عفان - القاهرة، ١٤٢٥هـ. - ٢٠٠٤م، ط١. النُّوَيري، محمد بن محمد أبو القاسم (ت٨٩٧م)، شرح الدرة المضية في القراءات الثلاث المروية، تحقيق: عبد الرافع على الشرقاوي، مكتبة الرُّشد - الرياض، ١٤٢٤هـ. - ٢٠٠٣م، ط١. ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري محمد بن محمد بن يوسف (ت ٨٣٣هـ)، تحبير التيسير في القراءات العشر، تحقيق: د. أحمد محمد مفلح القضاة، دار الفرقان - الأردن / عمان، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ط١.

(٣) الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد (ت٤٤٤ه)، مُفردة أبي عمرو بن العلاء البصري (ت١٥٤)، تحقيق: حاتم صالح الضامن، دار البشائر- دمشق، ١٤٢٨ ه/٢٠٠٨م، ط١، ص: ٢٣. الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد (ت٤٤٤ه)، مُفردة يعقوب بن إسحاق الحضرمي (ت٢٠٥)، تحقيق: حاتم صالح الضامن، دار ابن الجوزي، السعودية - الدمام، ١٤٢٩ هـ. / ٢٠٠٩، ط١، ص: ٨.

(٤) الشاطبية، بيت/٥٧.

«انفرد روح عن أبي عمرو البصري بكذا».

– تقدِّم الدراسة توجيهاً مختصراً وكافياً للانفرادات، وذلك بالرجوع إلى أمَّات كتب التوجيه ومعاني القرآن الكريم.

– لن تُقدِّم الدِّراسة تعريفات لأحكام التجويد ومصطلحاتها، من مد وإدغام وتسهيل وإبدال وإمالة وغيره لانتشارها في الكتب ولسهولة الرجوع إليها، ولشهرة معانيها عند أهل القراءات، ومنعاً من إثقال الدراسة.

– يتم الترجمة للأعلام من غير الصحابة الكرام والمشهورين.

تاسعاً: خطة الدراسة:

اشتملت على: مقدمة، تمهيد، ثلاثة مباحث، خاتمة، ملاحق، وفهرس للمصادر.

- المقدمة تضمنت: أهمية الدراسة، أهدافها، مشكلتها، أسئلتها، فرضياتها، الدراسات السابقة، منهج الدراسة، والإجراءات المتبعة فيها.
- التمهيد: مدخل إلى مفردات الدراسة:

أولاً: القراءة، ثانياً: الطريق، ثالثاً: الشاطبية، رابعاً: الدرة، خامساً: الانفرادات، سادساً: الأصول، سابعاً: التوجيه.

- المبحث الأول: أبو عمرو البصري ويعقوب الحضرمي وراوييهما.

أولاً: القارئ أبو عمرو البصري، ثانياً: الراوي الدُّوري، ثالثاً: الراوي السوسي، رابعاً: القارئ يعقوب الحضرمي، خامساً: الراوي رُوَيس، سادساً: الراوي رَوْح.

- المبحث الثاني: الأصول التي انفرد بها يعقوب عن البصري من (باب أم القرآن إلى باب الهمز المفرد) وتوجيهها.

أولاً: باب البسملة وأمّ القرآن، ثانياً: باب الإدغام الكبير، ثالثاً: باب هاء الكناية، رابعاً: باب المد والقصر، خامساً: باب الهمزتان من كلمة، سادساً: باب الهمزتين من كلمتين، سابعاً: باب الهمز المُفرد.

- المبحث الثالث: الأصول التي انفرد بها يعقوب عن البصري من باب (النَّقل والسَّكت إلى ياءات الزوائد) وتوجيهها.

أولاً: باب النَّقل، ثانياً: باب الإدغام الصَّغير، ثالثاً: باب النون الساكنة والتنوين، رابعاً: باب الفتح والإمالة، خامساً: باب الوقف على المرسوم، سادساً: باب ياءات الإضافة، سابعاً: باب الياءات الزوائد.

◇◇◇

• **التمهيد: مدخل إلى مفردات الدراسة:**

- **أولاً: القراءة: لغةً:** مصدر الفعل قرأ، وقرأتُ الشيء أي جمعته وضممت بعضه إلى بعض، قال ابن الأثير: كل شيء جمعته فقد قرأته، وسمي القرآن قرآنا لأنه جمع القصص والأمر والنهي والوعد والوعيد والآيات والسور بعضها إلى بعض[1] وقال الرازي: قرأ الكتاب قراءة وقرآناً بالضم، جمعه وضمه.

اصطلاحاً: هي كلُّ خلاف نُسب لإمام من الأئمَّة العشرة ممَّا أَجمع عليه الرُّواة، وكانوا في عصر الصحابة يُعبِّرون عن القراءة بالحرف، فيقولون: حرف زيد، وحرف ابن مسعود، فلمَّا نشأ التدوين في القراءات اصطلحوا كلمة «القراءة» ونسبتها إلى الشيخ، كأبي عمرو البصري ويعقوب وابن كثير وعاصم ....[2]

- **ثانياً: الطريق: لغةً:** السبيل، يُذَكَّر ويؤنث، تقول: الطريق الأعظم والطريق العظمى، والجمع (أطرقة) و(طُرُق). وطريقة الرجل مذهبه. يقال: ما زال فلان على طريقةٍ واحدةٍ، أي حالة واحدة[3].

اصطلاحاً: هي الرواية أو السند الموصل إلى الشيخ، وهو كلُّ ما نُسب للآخذ عن الرَّاوي وإن سَفل، فمثلا: ما نسب إلى أحد القراء العشرة (البصري، يعقوب، نافع..) يسمى قراءة، وما نسب إلى من روى عنه مباشرة (كالدوري، رويس، ورش..) يسمى: رواية، وما نسب إلى من بعدهم (كالأصبهاني عن قالون عن نافع) يسمى طريقاً، وإن نزل كالشاطبي وابن الجزري، وهذه الطرق هي التي تؤخذ منها القراءات المتواترة في زماننا، فيقال مثلاً: قراءة نافع برواية ورش طريق الأزرق، أو طريق الشاطبية[4].

- **ثالثاً: الشاطبية:** هي منظومة شعرية في علم القراءات، اسمها «حرز الأماني ووجه التهاني»، نظمها الإمام أبو محمد القاسم الشاطبي[5] اختصاراً لكتاب «التيسير» لأبي عمرو

---

(١) ابن الأثير، مجد الدين، أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري (ت٦٠٦هـ.)، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، بَابُ (الْقَاف مَعَ الرَّاء)، ٤/ص:٣٠. الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت ٦٦٦هـ)، مَختار الصَحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط٥، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، باب (ق ر أ) ص:٢٤٩.

(٢) محيسن، محمد سالم، الإشارات الجليَّة في القراءات السبع من طريق الشاطبية، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، ص:١٥، (بتصرف).

(٣) مختار الصحاح، (ط ر ق)، ص:١٩٨. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، أبو العباس (ت ٧٧٠ هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية - بيروت، (ط ر ق)، ٢/ص:٣٧١.

(٤) آل إسماعيل، نبيل بن محمد إبراهيم، علم القراءات، مكتبة التوبة، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، ص: ٢٩.

(٥) أبو محمد القاسم بن فيرُّه بن خلف بن أحمد الرعيني الشاطبي (٥٣٨ هـ - ٥٩٠ هـ / ١١٤٤ - ١١٩٤ م)، من أبرز علماء القراءات، وُلد في مدَينة شاطبة في الأندلس، ونشأ فيها ودرس القراءات واللغة والحديث، رحل إلى مصر واستقر فيها، وأصبح من أهم أئمة الإقراء، كفيف البصر، له إسهامات علمية متعددة: من أشهر مؤلفاته قصيدته «حرز الأماني ووجه

الداني[1]، تتميز بنظمها الجميل وأسلوبها الرصين، موضوعها علم القراءات السبع المتواترة، وتحديدًا القراءات الواردة عن الأئمة: نافع، وابن كثير، وأبي عمرو، وابن عامر، وعاصم، وحمزة، والكسائي، تتضمن ١١٧٣ بيتًا شعريًا، وتُعد من أوائل القصائد التي نُظمت في علم القراءات، وقد تلقتها الأمة بالقبول والعناية.

- رابعاً: الدُّرَّة: هي منظومةٌ في علم القراءات، نظمها الإمام ابن الجزري[2]، جمَعَت القراءات الثلاث المتممة للعشر، قراءة (أبي جعفر، يعقوب الحضرمي، وخلف البزار) وهي نظمٌ لِمَا زاده مُصنِّفها من القراءات على كتاب «التيسير» في كتابه «تحبير التيسير»، وهي إحدى أهم وأشهر المنظومات التي جمَعَت تلك القراءات الثلاث، تتضمن مئتان وإحدى أربعون بيتاً، ولا تكاد تجِد أحدًا يجمعُ القراءات العشر الصغرى إلا ويحفظها ويستشهِد بها[3].

- خامساً: الانفرادات: لغةً: مصدر خماسيّ للفعل (انفرد)، ومادته: الانفراد، أي: العُزلة، والوحدانية، وعدم النظير[4]، يُقال: «فرَدَ بِرَأْيِه، وأفرَدَ، وفرَّدَ، واسْتفْرَدَ، بِمَعْنى انفَرَدَ به. وقيلَ:

التهاني» المعروفة باسم الشاطبية، وهي منظومة في القراءات السبع. وصفه العلماء بأنه وكان يتوقد ذكاء، له الباع الأطول في فن القراءات والرسم والنحو والفقه والحديث، شاع ذكره، وله العديد من التلاميذ المبرزين.

- الذهبي، شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان (٧٤٨ هـ)، سير أعلام النبلاء، دار الحديث- القاهرة، (١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م)، ١٥/ص:٤٠١. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله (ت ٧٦٤هـ)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت، ١٤٢٠هـ. - ٢٠٠٠م، ١٦/ص:٤٢. القسطلاني، شهاب الدين أحمد (٩٢٣ هـ)، الفتح المواهبي في ترجمة الإمام الشاطبي، تحقيق: إبراهيم بن محمد الجرمي، دار الفتح، عمان - الأردن، ١٤٢١هـ. - ١٩٩٩م، ط١.

(١) عثمان بن سعيد بن عثمان بن سعيد بن عمر، الإمام أبو عمرو الداني الأموي، مولاهم القرطبي المزي، الحافظ المعروف في وقته بابن الصيرفي وفي هذا الوقت بأبي عمرو الداني، صاحب التصانيف، ولد سنة إحدى وسبعين وستمائة، من أهل الحفظ والمعرفة والذكاء والتفنن في العلم، له كتاب جامع البيان في القراءات السبع، والتيسير، والمقنع، والوقف والابتداء، قيل إن مصنفاته مائة وعشرون مصنفاً، توفي أبو عمرو بـ: «دانية، في الأندلس» في نصف شوال سنة أربع وأربعين ومائة ومشى السلطان أمام نعشه. الوافي بالوفيات، ٢٠/٢٠. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.، الطبقة الرابعة عشرة، ص: ٤٢٨.

(٢) مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن علي بن يُوسُف، الدمشقي ثمَّ الشيرازي، المقري الشافعي، الْمَعْرُوف بابن الجزري نِسْبَة إِلَى جَزِيرَة ابن عمر قرب الموصل، ولد بدمَشْق، فَنَشَأ بهَا وأخذ القرَاءَات عَن جمَاعَة ثمَّ رَحل إِلَى الْقَاهِرَة، وجدَّ فِي طلب الحَدِيث والفِقه والأُصُول والمعاني والْحَدِيث، وَاشْتَدَّ شغفه بالقراءات حَتَّى جمع الْعشْر، ثمَّ الثَّلَاث عشرَة، وتصدى لِلإقراء بجَامع بني أُميَّة، ثمَّ دخل بلاد الروم سنَة ٧٩٨ واتصل بالسلطان بايزيد خَان، فَأكْرمه وعظمه فنشر هُنَالك علم الْقرَاءَات وَالْحَدِيث له تصانيف كثِيرَة منْهَا: النشر فِي الْقرَاءَات الْعشْر، والتمهيد فِي التجويد، نظم طيبَة النشر فِي الْقرَاءَات الْعشْر فِي ألَف بَيت، ونظم الْمُقدمَة فيمَا على قَارِيه أَن يعلمه، والدرة المضيَة فِي القراءات الثلاث المرضيَة المتممة للعشر الصغرى، وطبقات الْقُرَّاء وَغير ذَلِك. تفرد بعلم القراءات ونشره فَكَانَ أعظم فنونه وَأجل مَا عِنْده. مات بشيراز يَوْم الْجُمُعَة خَامس ربيع الأول سنة ٨٣٣ ثَلَاث وَثَلَاثِينَ وثمان مائَة.

- السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد (ت ٩٠٢هـ)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة - بيروت، ٢٥٥/٩. طبقات الحفاظ، الطبقة الرابعة والعشرون، ص: ٥٤٩.

(٣) ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت: ٨٣٣ه)، متن الدُّرَّة المُضيَّة في القراءات الثلاث المَرْضِيَّة، تحقيق: د. أيمن رشدي سويد، مكتبة ابن الجزري، ١٤٣١هـ./٢٠١٠م.

(٤) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط٨، بيروت - لبنان، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، مادة: (فَرَد). ١/ص:٣٤٤.

فرَّدَ الرجلُ إِذَا تفقَّه واعْتَزل النَّاسَ، وخَلا بمُراعَاة الأمر والنهْي»[١].

اصطلاحاً: انفراد القراء هو ما يُعزى من أوجه القراءات إلى قارئ واحد من الأئمة، أو أحد رواتهم، أو أحد طرقهم، عن غيره فيما ثبت بالتواتر، وتلقته الأمَّة بالقبول[٢].

- سادساً: الأصول: لغةً: جمع أصـل، وهو ما يُبنى عليه غيره. وفي اصـطلاح القراء: عبارة عـن الحُكـم المطَّرد، الجـاري في كل ما تحقق فيه شـرط ذلـك الحكم، كالمـد والإظهار والفتح والإمالة ونحو ذلك[٣].

- سابعاً: التوجيه: لغةً: له عدة معان، هو مصدر وجَّه، يوجِّه إلى إرشادات أو نُصح أو بيان. واختـار توْجيهاً يتَلاءَمُ مع تَكْوينه. وَجَّهَ الشـيء: جعَلَه على جهة واحدة وجعله يأخذ اتّجاهًا معيناً، وَجْه من الكَلام: السَّبيلُ المَقْصَودُ، وفي البلاغة: إيرادُ الكلام محتمِلاً لوجهين مختلفين[٤].

اصطلاحـاً: هـو علم يعنى ببيان وجـوه القراءات في اللغة، والتفسـير، وبيان المختار منها. ويسـمى بعلل القراءات، وحجـج القراءات، والاحتجاج للقراءات، والأَولـى التعبير بالتوجيه بحيث يقـال: وجَّه كـذا، لئلا يوهم أن ثبوت القراءة متوقف على صـحة تعليلها. وهو عِلـم يُبيَّن فيه دليل القراءة وتصحيحها من حيث العربية واللغة.

وتوجيه القراءات فنٌّ جليل تُعرف به جلالة معاني القرآن الكريم، ويشمل موضوعات عديدة منها: توجيه الإعراب والتَّصـريف، والأداء، وتوجيه المعاني والألفاظ، فيذكر القارئ توجيهها في لغـة العـرب، ويُبَيِّن الفـروق فيما بينها إن وُجِد، سـواءً كان بالمعنى أو في الحـركات أو اللهجات، ويُعتبـر علمُ توجيه القـراءات ثمرةً من ثمرات علـوم اللغة العربيَّة التي اشـتغل العلماء بها خدمة للقرآن الكريم[٥].

---

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر ٣/ص:٤٢٥.

(٢) الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر، التيسير في القراءات السبع، تحقيق: أوتار تريتز، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٤هـ / ١٩٨٤م، ص:٤٨. القباقبي، شمس الدين محمد بن خليل (ت ٨٤٩)، إيضاح الرموز ومفتاح الكنوز في القراءات الأربع عشر، تحقيق د. أحمد خالد شكري، دار عمار للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣ م، ص:٤٦.

(٣) الضباع، علي محمد، الإضاءة في بيان أصول القراءة، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ١٤٢٠ ه/١٩٩٩م، ص:١١.

(٤) مختار الصحاح، (و ج ه) ص:٣٣٤، القاموس المحيط، (و ج هـ).

(٥) السخاوي، علم الدين علي بن محمد أبو الحسن السخاوي (ت ٦٤٣ هـ)، فتح الوصيد في شرح القصيد، تحقيق: أحمد عدنان الزعبي، أطروحة دكتوراه، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية في السودان - كلية الدراسات العليا والبحث العلمي قسم التفسير وعلوم القرآن ١٩٩٨م، دار البيان للنشر والتوزيع - الكويت، ط١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢م، ١/ص:٢٧٩.
- عقيلة، محمد بن أحمد بن سعيد الحنفي المكيّ، شمس الدين (ت ١١٥٠ هـ)، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، المحققون: مجموعة رسائل جامعية ماجستير لباحثين: محمد صفاء حقي، وفهد علي العندس وغيرهم، مركز البحوث والدراسات جامعة الشارقة الإمارات، ط١، ١٤٢٧ه، ٤/ص:٢١٦.
- الدوسري، إبراهيم بن سعيد بن حمد، مختصر العبارات لمعجم مصطلحات القراءات، دار الحضارة للنشر - الرياض، ط١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، ص٤٩.

◇◇

• **المبحث الأول:**

قارئا المدرسة البصرية أبو عمرو البصري ويعقوب الحضرمي وراوياهما.

إنَّ القراءات القرآنية هي الوجوه المأثورة في نطق كلمات القرآن الكريم أداءً وتحريراً، وقد تواتر نقلها عن رسول الله ﷺ مشافهةً، جيلاً بعد جيل وقد تلقّى الصحابة رضي الله عنهم القرآن من النبي ﷺ مباشـرة، وكان مـن طبيعة التنزيل مراعاة الإختلاف في اللهجـات والأداء، فتلقوا القراءات عنه ﷺ بوصفها من ضمن الأحرف السبعة التي أُنزِل بها القرآن الكريم.

ثم بذل الصـحابة والتابعون عناية عظيمة في ضبط الأداء ونقل هيئة التلاوة كما سمعوها، دون زيادة أو نقصان، حتى صار عِلم القراءات جزءاً أصيلاً من علوم القرآن.

ومع اتساع الأمصار برز في كلّ أمٍّ من الحواضر الإسلامية كالمدينة ومكة والكوفة والبصرة والشـام، أئمّة أتقنوا هذه الوجوه في الأداء، ورسـخت إمامتهم في الضبط والإقراء، فنُسبت إليهم القراءات؛ على معنى الإتقان والاشـتهار بطريق مخصـوص متصـل الإسـناد بالنبي ﷺ فنشأت مدارس القراءات في الأمصـار، ولـكلٍّ منها أعلامٌ ومناهـج، وكان لها أثر بالغ فـي حفظ الأداء القرآني وتنظيم طُرُقه[1].

وتعَدُّ المدرسـة البصـرية إحـدى أبرز هذه المدارس، وقد امتازت بمنهج دقيـق في الأداء مع التمسّـك برسـم المصـحف العثماني، مـع نزعة لغوية دقيقـة أثّرت في خيـارات القرّاء، ومن أشـهر أئمّتها أبو عمرو بن العلاء، ويعقوب الحضـرمي، الذين شـكَّلوا أعمدة المدرسـة البصرية وأسسها في الضبط والأداء، وأدى ذلك إلى سمات بارزة في قراءتهما من الإمالة، وتحقيق الهمز، وتخفيفها، وهاءات السـكت، والوقوف وغيرها، مما جعل القراءات البصرية وخصوصاً قراءة أبي عمرو ويعقوب إحدى أهم البنى الصوتية عبر التاريخ[2].

أولاً: أبو عمرو البصـري (ت ١٥٤هـ): ويُعدّ رأس المدرسـة البصـرية، فهو «الإمام المقرئُ النحويُّ البصـريُّ واسـمه زَبَّان على الأصـحِّ، وهو ابنُ العلاءِ بن عمَّار التميمي المازني، حدَّث عن

---

(١) الزُّرقاني، محمد عبد العظيم الزُّرقاني (ت ١٣٦٧هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط٣، ١/ص:٤١٢ وما بعدها. دراز، محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن، أطروحة دكتوراه للمؤلف باللغة الفرنسية – جامعة باريس، ١٩٤٧م، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، راجعه: د السيد محمد بدوي، دار القلم – الكويت، ط٥، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، ص:٤٣-٤٤ وما بعدها.

(٢) التركستاني، أمل، المدرسة البصرية في القراءات القرآنية (دراسة استقرائية تحليلية)، بحث مُحكَّم منشور في مجلة الراسخون، ٢٠٢٢م، ص:٢٤-٤٣.
http://ojs.mediu.edu.my/index.php/arrasikhun/article/view/3847 /1408

أنسٍ وغيرِه، قال: «كنت رأساً[١] والبصريُّ[٢] حيٌّ[٣]».

قال شجاع البلخي: «رأيت النبيَّ ﷺ[٤] فعرضتُ عليه أشياءَ من قراءة أبي عمرو فما ردَّ عليَّ إلاَّ حرفين ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ (سورة البقرة آية ١٢٧)، ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نَنسَـأْهَا﴾ (سورة البقرة آية ١٠٥)»[٥].

وقال (سفيانُ) بنُ عُيَينة[٦]: «رأيت النبيَّ ﷺ فقلت له: لقد اختلَفَت عليَّ القراءات، فَبِقراءة مَن تأمُرُني أقرأ؟ فقال: بقراءة أبي عمرو»[٧].

---

(١) الرَّأس: أعلى كلِّ شيء وسيِّد القوم كالريِّس. القاموس المحيط (مادة رأس) ص:٥٤٧. الزَّبَيْدي، محمَّد بن الحسن بن عبد الله الأندلسي (ت٣٧٨ هـ)، مختصر العين، تحقيق نور حامد الشاذلي، بيروت–لبنان، عالم الكتب، ١٤١٧هـ،١٩٩٦م، ط١، باب الثلاثي المعتلّ (مادة رأس)، ٢/ص:٢٢٧.

(٢) هو الحسن بن أبي الحسن يسار الإمام شيخ الإسلام أبو سعيد البصري إمام زمانه علماً وعملاً، نشأ بالمدينة وحفظ القرآن في خلافة عثمان، مناقبه جليلة، توفي سنة عشر ومائة، وله ثمان وثمانون سنة رحمه الله تعالى. مُفردة أبي عمرو/٢٥. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني (ت ٧٤٨هـ)، تذكرة الحفاظ، وضع حواشيه الشيخ زكريا عميرات، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨ م، ط١، ١/ص:٥٧، غاية النهاية ١/ ٢٣٥.

(٣) ابن مجاهد، أحمد بن موسى، السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص:٥٥.

(٤) أي رآه في نومه. ينظر: ترجمة أبي عمرو البصري في غاية النهاية ١/ ٢٨٨.

(٥) جاء في الخبر أنَّه ردَّ عليه قراءة (وَأَرنَا) بسكون الرَّاء، و(نَنسَـهَا) بالهمز. السبعة/٥٦، مفردة أبي عمرو /٢٥.

(٦) هو ابن عُيينة بن أبي عمران ميمون أبو محمد الهلالي الكوفي ثم المكي الأعور الإمام المشهور، عرض القرآن على حميد بن قيس الأعرج وعبد الله بن كثير، وكان أعلم الناس بحديث أهل الحجاز، اتفقت الأمة على الاحتجاج به لحفظه وأمانته، يقال إنَّه حجَّ سبعين حجَّة، توفي سنة ثمان وتسعين ومائة. غاية النهاية ١/ ٣٠٨، تذكرة الحفاظ ١/ ١٩٤.

(٧) مُفردة أبي عمرو/٢٥، السبعة/٥٦.

وكان أعلمَ الناسِ بالقرآن والعربية وأيَّام العرب والشعر[1]، وُلد سنة ثمانٍ وستينَ وقيل سنة سبعينَ، ومات بالكوفة[2] سنة أربعٍ وخمسينَ ومائة[3]. وقرأ أبو عمرو على جماعةٍ منهم سعيدُ بنِ جُبَير[4]، وحميد بنِ قيس[5]، والحسَنُ البصريّ[6]، ويحيى بنِ يعْمَرَ[7] وغيرهم، وقرأ هؤلاء على مجاهد[8] وغيره، حتى اتصلت قراءتهم عن الإمامين عثمانَ بنِ عفَّان، وعلي بن أبي طالب، وقرَآ على النبيِّ ﷺ.»[9]

صفة قراءة أبي عمرو:

• قال الإمام ابن مجاهد رحمه الله: «وكان أبو عمرو حسن الاختيار، سهل القراءة، غير مُتكلِّف، يُؤثِر التخفيف ما وجد إليه السبيل»[10].

- وقال الإمام الدَّاني رحمه الله: «وأمَّا مَن ينتحِلُ قراءة أبي عمرو: فالتوسط والتدوير،

(١) وكانت دفاتره مِلْءَ بيت إلى السَّقف، ثمَّ تَنَسَّكَ فَأَحرَقها. ينظر الخبر في المصادر السابقة.

(٢) الكوفة، ويقال لها كوفان، والكوفة رملة مستديرة، ومنه قولهم كأنهم يدورون في كُوَّفان أي في شيء مستدير. الأندلسي، عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق مصطفى السقا، بيروت-لبنان، عالم الكتب، ١٤٠٣م، ط٣، ٤/ص:٤٨٦.

(٣) لمعرفة المزيد عن ترجمة الإمام أبي عمرو البصري، ينظر: ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت-لبنان، دار صادر، ٣/ص:٤٦٦، غاية النهاية ١/ص:٢٨٨، معرفة القراء الكبار ١/ص:٨٣.

(٤) سعيد بن جبير بن هشام الأسدي الوالبي مولاهم الكوفي التابعي الجليل والإمام الكبير والمقرئ الفقيه أحد الأعلام، كان يقال عنه (جهبذ العلماء)، قتله الحجاج في شعبان سنة خمس وتسعين وله تسع وأربعون سنة، روى عمرو بن مهران عن أبيه قال مات سعيد بن جبير وما على وجه الأرض أحد إلا وهو محتاج إلى علمه، رحمه الله. غاية النهاية ١/ص:٣٠٥، معرفة القرَّاء الكبار ١/ص:٥٦، تذكرة الحفاظ ١/ص:٦٠.

(٥) حميد بن قيس الأعرج، أبو صفوان المكي القارئ ثقة، قرأ القرآن على مجاهد ثلاث مرات، وروى القراءة عنه سفيان بن عيينة وابن العلاء وآخرون، قال ابن عيينة لم يكن بمكة أقرأ منه ومن ابن كثير، وثَّقه أبو داوود، وهو قليل الحديث، توفي سنة ثلاثين ومائة. غاية النهاية ١/ص:٢٦٥، معرفة القراء الكبار ١/ص:٨٠.

(٦) سبقت ترجمته.

(٧) يحيى بن يعمر العدواني البصري (ت٩٠ هـ)، من أهل البصرة، أحد كبار التابعين، ومن أوائل من اعتنى بضبط العربية والقراءات. كان من أصحاب أبي الأسود الدؤلي، ويُروى أنه ممن شارك في وضع النقط والإعجام في المصاحف بأمر من الحجاج بن يوسف، وكان ثقة فاضلاً، عالماً بالعربية والقرآن. معرفة القرّاء الكبار ١/ص:٥٧-٥٨.

(٨) مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي المقرئ المفسر الحافظ أحد الأعلام من التابعين، قال قتادة: أعلمُ مَن بقي بالتفسير مجاهد، وقال الأعمش: كان إذا نطق خرج من فيه اللؤلؤ، توفي سنة ثلاث ومائة، وقد بلغ ثلاثاً وثمانين سنة، يقال: مات وهو ساجد رحمه الله. غاية النهاية ٢/ص:٤١، تذكرة الحفاظ ١/ص:٧١.

(٩) النَّاشري، الزَّبيدي، اليمني، عثمان بن عُمر عفيف الدِّين، أبي التَّوفيق، (ت:٨٤٨هـ)، مخطوط: الهداية إلى تحقيق الرواية عن إمامَي التحقيق والدِّراية نافع بن عبد الرحمن المدَنيِّ، وأبي عمرو بن العلاء البصريِّ، رواية عيسى بن مينا قالونَ عن نافع، ورواية أبي عُمرَ الدُّوريِّ عن أبي محمَّد اليزيديِّ عن أبي عَمرو، دراسة وتحقيق: د. ندى محمد صلاح الدين كبارة، رسالة ماجستير، ٢٠١٢م، جامعة الجنان، طَرابلس - لبنان، قيد الطباعة والنشر. الزبيدي، محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الأندلسي الإشبيلي، (ت ٣٧٩ هـ.)، طبقات النحويين واللغويين، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم (ت ١٤٠١هـ)، دار المعارف، ط٢.

(١٠) السبعة/ص:٥٨، الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر (ت ٤٤٤)، التحديد في الإتقان والتجويد، تحقيق: الدكتور غانم قدوري حمد، مكتبة دار الأنبار-بغداد، ساعدت جامعة بغداد على طبعه، ط١، ١٤٠٧هـ. - ١٩٨٨م، ص:١٦٩.

وهمزهما سليمٌ من اللكز، وتشديدها خارج عن التَّمضيغ، بِتَرسُّلٍ جَزلٍ وحَدرٍ بيِّنٍ سهلٍ، يتلو بعضها بعضاً»[1].

• وقال الإمام الهمذاني رحمه الله «فجزلة، سهلة، مُدوَّرة متوسِّطة بين الحدر والترتيل، خارجة عن اللَّكز والتمضيغ»[2].

– وقال: «عن أبي حاتم، قال أخبرني أبو زيد النَّحوي: أنَّ أبا عمرو كان يعْرِبُ كلامه، ويُدرِجُ قِراءَتَهُ إدراجاً سهلاً»[3].

ثانياً: عُمر الدُّوري (ت: ٢٤٦هـ)

هو الإمام أبو عُمَر حفصُ بن عبد العزيز بن صهبان الأزديُّ الدُّوريُّ (نسبة إلى الدُّور، وهي محَلَّة بالجانب الشرقيّ من بغداد) والنَّحويُّ، مقرئُ الإسلام وشيخ العراق في زمانه، قرأ على جماعة، ويُقال: إنَّه أوَّلُ من جمع القراءات وألَّفها، طال عمره وقُصِدَ من الآفاق وازدَحم عليه الحُذَّاق[4] لعُلوِّ سنده وسَعَة علمه، وقرأ عليه أُمَّة، تُوفِّي سنة ستٍ وأربعين ومئتين[5].

لم يقرأ الدُّوري على أبي عمرو نفسه، بل قرأ على الإمام المقرئ النحويِّ أبي محمَّد يحيى بن المبارك اليزيديّ[6] بقراءته على الإمام أبي عمرو، ومع ذلك لم تُنسب قراءته إلى اليزيديِّ ونُسبت إلى أبي عمرو، ذلك لاشتهاره، وتفرُّده، وارتحال النَّاس إليه لعلوِّ سنده وطول عمره، ولم يكن في الرِّواية مَن اشتُهر مثله، وقالوا إنَّ أهل الدُّنيا كانوا يقرؤون بروايته[7]، وكان الناس على رأس المئتين بالبصرة على قراءة «أبي عمرو ويعقوب»، وبالكوفة على قراءة «حمزة وعاصم»، وبالشام على قراءة «ابن عامر»، وبمكة على قراءة «ابن كثير»، وبالمدينة على قراءة «نافع»، واستمروا على

---

(١) التحديد ص:١٧٠، ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت ٨٣٣هـ)، التمهيد في علم التجويد، تحقيق: الدكتور على حسين البواب، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م، ص: ٦٤ – ٦٥.

(٢) الهمذاني، للحسن بن أحمد العطار (ت٥٦٩هـ)، التمهيد في معرفة التجويد، تحقيق مجدي فتحي السيد، طنطا – مصر، دار الصحابة للتراث، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م، ص:١٥٢.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) يقال: «حَذَقَ الصبي القرآن حَذقاً أي تعلَّمه كلُّه ومَهَرَ فيه»، القاموس المحيط، (مادَّة حذق /٨٧٣)، مختصر العين باب الثلاثي الصحيح، (مادة الحاء والقاف والذال، ٢٤٢/١)، الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، (ت ١٢٠٥ هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، ٢٥/ص:١٤٥.

(٥) ابن الجزري، محمد بن محمد بن الجزري، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى، ١٣٥١هـ، ١/ص:١٣٤.

(٦) هو الإمام أبو محمد البصري النحوي المقرئ، وعُرف باليزيدي لاتصاله بيزيد بن منصور، قرأ القرآن على أبي عمرو، وحدَّث عنه، قرأ عليه الدُّوري والسوسي وخلق كثير، كان ثقة، علاَّمة فصيحاً بارعاً في اللغات والآداب، وله عدة تصانيف منها كتاب «النوادر»، توفي سنة اثنتين ومائتين.
تذكرة الحفاظ ١٢٥/١، غاية النهاية ٣٧٥/٢، سير أعلام النبلاء ١٨/ ٩٧، ابن نقطة، محمد بن عبد الغني البغدادي (ت٦٢٩هـ)، تكملة الإكمال، تحقيق د. عبد القيوم عبد رب النبي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٠هـ، ١/ص:٣٨٦.

(٧) الهداية إلى تحقيق الرواية، لمعرفة المزيد عن ترجمة الإمام أبي عُمر دوري البصري ينظر: غاية النهاية ٢٥٥/١، ومعرفة القراء الكبار ١٥٧/١، الأعلام ٢٦٤/٢، ولمعرفة المزيد عن إسناد قراءته على اليزيدي ينظر: مفردة أبي عمرو (باب ذِكر الأسانيد التي نقلت إلينا قراءته من طريق اليزيديّ رواية وتلاوة) ٤٠.

ذلك فلما كان على رأس الثلاثمئة أثبت ابن مجاهد اسم الكسائي وحذف يعقوب(١).

ثالثاً: السُّوسي: هو أبو شعيب صالح بن زياد بن عبد الله السُّوسي (بضم السين: نسبة إلى السُّوس، مدينة بخوزستان) الرَّقِّي، أحد الإمامَين الراوِيَين عن أبي عمرو بن العلاء، وُلد في الرَّقّة ثم انتقل إلى البصرة، وهو من كبار القرّاء الضابطين لطرق أبي عمرو، ويُعَدّ من أشهر من نَقلَ قراءة أبي عمرو إلى الآفاق(٢)، أخذ القراءة عرضًا وسماعًا عن شيخه يحيى اليزيدي (ت ٢٠٢ هـ)، وهو أوثق أصحاب أبي عمرو، فأخذ عنه أداء أبي عمرو من طريق سلام الطويل وغيره، مما جعل روايته من أعلى أسانيد المدرسة البصرية، وأشدّها ضبطًا، وكان السوسي ثقةً ضابطًا، قيّمًا بالرواية، محققًا للأداء، وهو الذي نَقل أوجهًا دقيقة في الإدغام الكبير، والإمالة، وتخفيف الهمز في قراءة أبي عمرو، وصار لهذه الوجوه مكانة معتمدة في كتب القراءات الكبرى.

اشتهرت روايته في الأمصار، خصوصًا في الشام والجزيرة والعراق، واعتبره أهل الأداء أوثق رواة أبي عمرو بعد الدُّوري، وكان السوسي حسن السّمت، جليل القدر، متقنًا لكتاب الله، وتُوفّي على الأرجح في حدود ٢٦١هـ، وهي السنة المشهورة لوفاته(٣).

رابعاً: يعقوب الحضرمي (ت٢٠٥هـ):

يعقوب هو أبو محمد، يعقوب بن إسحاق بن زيد بن عبد الله بن إسحاق، مولى الحضرميين البصري. كان أعلم أهل زمانه بالعربية ووجوهها، من كبار أئمة القراءة. ليس في القراء العشرة من له نسب في العلم سواه. قال فيه أبو عبد الله محمد بن أحمد الألكي(٤)

أبوه من القراء حقا وجده ... ويعقوب في القراء كالكوكب الدري

تفرده محض الصواب ووجهه ... فمن مثله في وقته وإلى الحشر (٥)

وهو من الطبقة الرابعة. رُوِيَ عنه أنه قال: «قرأتُ القرآن على أبي المنذر سلام بن سليمان

---

(١) النشر ١/ص:٣٧، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت ٩١١ هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (ت ١٤٠١ هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤ هـ/ ١٩٧٤م، ١/ص:٢٧٥.

(٢) السمعاني: أبو سعد، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي (ت ٥٦٢ هـ)، الأنساب، محمد أمين دمج، بيروت – لبنان، مكتبة ابن تيمية بالقاهرة، تحقيق: جـ٧، ٨: محمد عوامة، ٧/ص:١٧٠.سير أعلام النبلاء ١٠/٧٣، غاية النهاية ٣٣٩/١ – ٣٤٠، ٣١٧/٢، تذكرة الحفاظ ٧٥٩.

(٣) ابن السلار، عبد الوهاب بن يوسف بن إبراهيم، (ت ٧٨٢هـ)، طبقات القراء السبعة وذكر مناقبهم وقراءاتهم، المحقق: أحمد محمد عزوز، المكتبة العصرية – صيدا بيروت، ط١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣م، ٣٣٩/١ –٣٤٠. النشر في القراءات العشر ١/ ص:١٢٣–١٣٤. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (ت ٧٤٨هـ)، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧ هـ– ١٩٩٧م، ص:١١٥. غاية النهاية ١/ ٣٣٢، العَكري، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩ هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، حققه: محمود الأرناؤوط (ت ١٤٣٨هـ)، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط (ت ١٤٢٥ه)، دار ابن كثير، دمشق–بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ. –١٩٨٦م، ٣/ص:٢٦٨–٢٦٩.

(٤) المقرئ المعروف بأبي علي اللالكائي، له قصيدة رائية في القراءات. غاية النهاية ٢/ص: ٨٥.

(٥) على وزن البحر الطويل.

الطويل الخراساني[١] في سنة ونصف، وعلى مسلمة بن محارب[٢] في ستة أيام، وعلى شهاب بن شرنفة المجاشعي في خمسة أيام»[٣] وقال له المجاشعي حين أنهى الختمة: «لقد أدركتُ أقواماً لو سمعوا قراءتك لأتَوْك حتى يسمعوها منك». قال مروان بن عبد الملك[٤]: «سمعتُ أبا حاتم[٥] يقول: يعقوب بن إسحاق بن زيد بن عبد الله بن أبي إسحاق، من أهل بيت العلم بالقرآن، والعربية،

وكلام العرب، والرواية الكثيرة للحروف، والفقه، وكان أقرأ القراء، وأَخذ عنه عامة حروف القرآن مسنداً وغير مسند، من قراءة الحِرميين والعراقيين والشام وغيرهم».

وقال أبو حاتم: وكان أعلم من أدركنا ورأينا بالحروف، والاختلاف في القرآن وتعليله ومذاهبه، ومذاهب النحو في القرآن، وأروى الناس لحروف القرآن وحديث الفقهاء.

وليعقوب كتاب سماه «الجامع»[٦]، جمع فيه عامة اختلاف وجوه القرآن، ونسب كل حرف إلى من قرأ به. وقرأ يعقوب على أبي عمرو، ولما أبو عمرو توفي كان عمر يعقوب حينها سبع وثلاثون سنة[٧]

- قال ابن الجزري عن سند يعقوب: «وهذا سند في غاية من الصحة والعلو».

وتوفي يعقوب سنة خمس ومائتين، وله ثمان وثمانون سنة، وكان إماماً كبيراً ثقةً عالماً صالحاً ديناً، انتهت إليه رياسة القراءة بعد أبي عمرو، كان إمام جامع البصرة سنين. قال أبو حاتم السجستاني: «هو أعلم من رأيت بالحروف والاختلاف في القراءات، وعلله ومذاهبه، ومذاهب النحوي، وأروى الناس لحروف القرآن وحديث الفقهاء»، وقال الحافظ أبو عمرو الداني: «وائتم بيعقوب في اختياره عامة البصريين بعد أبي عمرو فهُم أو أكثرهم على مذهبه، قال: وسمعتُ طاهر بن غلبون يقول: إمام الجامع بالبصرة لا يقرأ إلا بقراءة يعقوب». ثم روى الداني عن شيخه الخاقاني عن محمد بن محمد بن عبد الله الأصبهاني أنه قال: «وعلى قراءة يعقوب إلى هذا الوقت

---

(١) هو مقرئ بصري ثم كوفي، (ت ١٧١ه). الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (ت ٧٤٨هـ)، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق محمَّد سيد جاد الحقّ، القاهرة-مصر، دار الكتب الحديثة، ط١، ص:١٠٩، غاية النهاية ١/ص:٣٠٩، تهذيب التهذيب ٤/ص:٢٤٩.

(٢) هو المقرئ مسلمة بن محارب بن دثار السدوسي الكوفي، غاية النهاية ٢/ص: ٢٩٨.

(٣) المقرئ شهاب بن شُرْنَفة (فتح النون وضمها)، بصري، (ت بعد ١٦٠هـ)، ميزان الاعتدال ٢/ص:٢٠٢، غاية النهاية ١/ص:٣٢٨.

(٤) هو قرشي، راوٍ صدوق، من رجال العلم في القرن الثالث الهجري، من تلاميذ الإمام أبي حاتم السجستاني (اللغوي الكبير)، ويروي عنه كثيرًا في مسائل القراءات وعلم اللغة. غاية النهاية ٢ /ص:٢٧٣، معجم الأدباء، عند ترجمة أبي حاتم السجستاني.

(٥) هو سهل بن محمد بن عثمان الجُشَمي السِّجِسْتاني (ت٢٥٥هـ تقريباً)، إمام في اللغة والقراءات، وأخبار العرب، من كبار شيوخ القرن الثالث الهجري في البصرة. ابنُ النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق (ت٣٨٠ه)، الفهرست، قابله بأصوله وأعده للنشر: أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي - مركز دراسات المخطوطات الإسلامية، لندن-إنجلترا، ط٢، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م، ص:٧٦، ١٢٦. ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ترجمة أبي حاتم السجستاني. غاية النهاية١/ص:٣١١.

(٦) يبدو أن الكتاب مفقود، ولم تصل منه أي نسخة، والمصادر تذكره فقط بالوصف، دون أن تنقل عنه مباشرة.

(٧) غاية النهاية ٣/ص:١٣٩١، النشر ١/ص:٩.

أئمة المسجد الجامع بالبصرة، وكذلك أدركناهم»[1].

وقال ابن الجزري في النشر عن صحة قراءته وانفراداته: «قال بعض من قال من أئمة القراء: لولا أن ابن مجاهد سبقني إلى حمزة لجعلتُ مكانه يعقوب الحضرمي، إمام جامع البصرة وإمام قراء البصرة في زمانه وفي رأس المائتين، ثم قال: -أعني ابن تيمية -: ولذلك لم يتنازع علماء الإسلام المتبعون من السلف والأئمة في أنه لا يتعين أن يقرأ بهذه القراءات المعينة في جميع أمصار المسلمين، بل من ثبتت عنده قراءة الأعمش شيخ حمزة، أو قراءة يعقوب الحضرمي ونحوهما، توفى في ذي الحجة سنة خمس ومائتين[2].

خامساً: رُوَيس (ت ٢٣٨هـ):

هو محمد بن المتوكل، أبو عبد الله اللؤلؤي، البصري، ورويس لقب له، قرأ على يعقوب، وتصدر للإقراء، كان إماماً في القراءة قيماً بها، ماهراً ضابطاً مشهوراً حاذقاً، أخذ القراءة عرضاً عن يعقوب الحضرمي، قال الداني: «وهو من أحذق أصحابه».

روى القراءة عنه عرضاً محمد بن هارون التمار، والإمام أبو عبد الله الزبير بن أحمد الزبيري الشافعي، قالوا إنه كان يعني مشهوراً جليلاً، ورُوِيَ عن رويس أنه كان يأخذ على المبتدئين بتحقيق الهمزتين معاً، وكان يأخذ على الماهر بتخفيف الهمزة الثانية.

قال ابن الجزري في النشر: «والتحقيق عن رويس في الهمزتين غير معروف، فهو مما انفرد به السامري والله أعلم، قال الزهري: وسألت أبا حاتم عن رويس هل قرأ على يعقوب؟ فقال: نعم قرأ معنا، وختم عليه ختمات، وكان ينزل في بني مازن، وعلى روايته أُعَوِّل، توفي بالبصرة سنة ثمان وثلاثين ومائتين[3].

---

(١) النشر ١/ص:١٨٦.

(٢) النيسابور، أحمد بن الحسين بن مِهْران (ت ٣٨١ه)، المبسوط في القراءات العشر، تحقيق: سبيع حمزة حاكيمي، مجمع اللغة العربية – دمشق، ١٩٨١م، ص:٧٧. الزبيدي، محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الأندلسي الإشبيلي، (ت ٣٧٩ هـ)، طبقات النحويين واللغويين، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم (ت ١٤٠١هـ)، دار المعارف، ط٢، ص:٥. ابن المبارك، أبو محمد، عبد الله بن عبد المؤمن، تاج الدين، الواسطيّ المقرئ (ت٧٤١ه)، الكنز في القراءات العشر، المحقق: د. خالد المشهداني، مكتبة الثقافة الدينية–القاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ– ٢٠٠٤م، ١/ص:١٤٥. النشر ١/ص:٣٩. معرفة القراء الكبار ص:٩٩، طبقات القراء السبعة وذكر مناقبهم وقراءاتهم ص:١٠٠، التحبير ص:١١٣، غاية النهاية ١/ص:١٠٠، ٢/ص: ٣٨٦، شذرات الذهب ٢/ص: ١٤.

(٣) القلانسي، أبو العز محمد بن الحسين بن بندار الواسطي (ت٥٢١ هـ)، إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي في القراءات العشر، المحقق: عمر حمدان الكبيسي، رسالة: ماجستير، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، ١٤٠٣ – ١٤٠٤ هـ، ص:٨٤، النشر ١/ص:١٨٠–١٨٧، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، حققه وضبط نصه وعلق عليه: د بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ط١، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ م، ٥/ص:٩٢٩، معرفة القراء ص:١٢٦، غاية النهاية ٣/ص:١٢٠١، الكنز ١/ص:١٤٦، التحبير ص:١١٣، طبقات القراء السبعة ص:١٠٠–١٠١.

◇◇

سادساً: رَوْح (ت٢٣٥هـ):

هو أبو الحسن، روح بن عبد المؤمن، بن عبدة، بن مسلم الهذلي، مولاهم البصري، النحوي، المقرئ، صاحب يعقوب الحضرمي. كان مقرئاً جليلاً ثقة ضابطاً مشهوراً، من أجلِّ أصحاب يعقوب وأوثقهم، روى عنه البخاري في صحيحه، وروى الحروف عن أحمد بن موسى، وعبد الله بن معاذ، وهما عن أبي عمرو البصري، عرض عليه القراءة خلق كثير، وتوفي روح سنة أربع، أو خمس وثلاثين ومائتين[١].

فائدة: يوجد شخصان باسم «رَوح» وكلاهما قرأ على الإمام يعقوب. الآخر اسمه «روح بن قرة البصري»، من علماء الحديث في الطبقة السادسة، وهو غير «روح بن عبد المؤمن» صاحب يعقوب الحضرمي وراويه، والذي بدوره أيضاً من الطبقة السادسة، وقد ذكر «الداني» أن «قرة» غير «روح بن عبد المؤمن»، وتبعه في ذلك «الذهبي»، وكذا فرق بينهما «الهذلي» في كامله، فليُعلَم[٢].

---

(١) الهُذَلي، يوسف بن علي بن جبارة بن محمد بن عقيل المغربي (ت ٤٦٥هـ)، الكامل في القراءات والأربعين الزائدة عليها، تحقيق: جمال بن السيد بن رفاعي الشايب، مؤسسة سما للتوزيع والنشر، ط١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، ص:١٢٣، غاية النهاية ١/ص:٤٣٦، النشر ١/ص:١٨٥-١٨٧، طبقات القراء السبعة ص:١٠٠، معرفة القراء ص:١٢٦، تاريخ الإسلام ٨٢٢/٥، تهذيب التهذيب ٦١٥/١، الكنز ١٤٧/١-١٤٧، لطائف الإشارات ٢١٢/١.

(٢) ينظر: الكامل في القراءات ص:١٢٣، غاية النهاية ١/ص:٤٣٦. معرفة القراء ص:١٢٦.

◇◇

• **المبحث الثاني:**

الأصول التي انفرد بها يعقوب عن البصري من (باب البسملة وأمّ القرآن إلى باب الهمز المفرد) وتوجيهها.

أولاً: باب البسملة وأمّ القرآن.

-باب البسملة من المُتَّفق عليه في قراءة الإمامين أبي عمرو ويعقوب[(١)].

-أمَّا في أمّ القرآن[(٢)]:

-انفرد يعقوب بقراءة (مَلِكِ) من قوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ (الفاتحة: ٣) في سورة الفاتحة تحديداً، بإثبات مدٍّ بعد الميم (مَلِكِ)، خلافاً للبصري، فقراءته (مَلِكِ) بالحذف[(٣)].

وتوجيه: «مالك» هو أن مالكاً يحوي المُلك ويشتمل عليه، ويصير المُلك مملوكاً، لقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ﴾ (آل عمران/ ٢٦) فقد جعل المُلك للمالك، فصار مالك أمدح[(٤)]، ولا تضادَّ في توجيه القراءتين، وكلاهما متواتر.

-انفرد رويس عن البصري بقراءة لفظ: (صِرَطَ) و(ٱلصِّرَطَ) بالسين: (سِرَطَ) (ٱلسِّرَطَ) حيث وقع[(٥)].

-توجيهه: «سراط» هو الطريق المستسهل، أصله من: سرطت الطعام وزردته: أي ابتلعته، فقيل: سراط، تصوراً أنه يبتلعه سالكه، أو يبتلع سالكه، وحجتهم في «سراط» بالسين أنها الأصل، ولا ينتقل عن الأصل إلى ما ليس بأصل، وروي أن ابن عباس رضي الله عنه كان يقرؤها بالسين، وقرئت بإشمام الصاد زاياً، وبالصاد، وحجتهم أنها كتبت في جميع المصاحف بالصاد وعدلوا

---

(١) مُفردة البصري ص٤٥، الإيضاح، ص١٠٥، تحبير التيسير ص١٨٤.

(٢) هي سورة الفاتحة، سمِّيت بـ: «أم القرآن» لتقدمها على سائر سور القرآن غيرها، وتأخر ما سواها خلفها في القراءة والكتابة، ولتسمية العرب كل أمر جامع إذا كان له توابع تتبعه، وهو لها إمام «أما»، الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري (ت٢٢٤هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار التربية والتراث - مكة المكرمة، ١٠٧/١.

(٣) مفردة يعقوب ص٢٢، التحبير ص١٨٦، الإيضاح، ص١٠٨، الشاطبية بيت ١٠٨، الدرة بيت ١٠.

(٤) القَصّاب: محمد بن علي الكَرَجي، (ت قريبا من ٣٦٠ هـ)، نُكَت القرآن الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام، تحقيق: علي بن غازي التويجري (جـ ١) - إبراهيم بن منصور الجنيدل (جـ ٢ - ٣) - شايع بن عبده بن شايع الأسمري (جـ ٤)، رسائل علمية من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وجامعة أم القرى بمكة المكرمة، دار ابن القيم بالدمام - دار ابن عفان بالقاهرة، ط١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣م، ١/ص:٨٤. الأزهري الهروي، محمد بن أحمد، أبو منصور (ت ٣٧٠هـ)، معاني القراءات، مركز البحوث في كلية الآداب - جامعة الملك سعود- السعودية، ط١، ١٤١٢ هـ- ١٩٩١ م، ١/ص١٠٩-١١٠، الفارسيّ، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو علي (ت ٣٧٧هـ)، الحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي - بشير جويجابي، دار المأمون للتراث-دمشق / بيروت، ١٤١٣ هـ -١٩٩٣م، ط٢، ١/ص٧. ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، أبو زرعة (ت حوالي ٤٠٣ هـ)، حجة القراءات، تحقيق سعيد الأفغاني (ت١٤١٧)، ص٧٧. القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب (ت ٤٣٧هـ)، الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار نهضة-مصر، ص١١٨، جامع البيان ص١٤٨-١٤٩.

(٥) التحبير ص١٨٦، الإيضاح، ص١٠٨، الشاطبية بيت ١٠٨-١٠٩، الدرة بيت ١١.

عن السين التي هي الأصل؛ لتكون قراءة السين، وإن خالفت الرسم من وجه قد أتت على الأصل فيعتدلان، وتكون قراءة الإشمام محتملة. ولو كتب في المصاحف بالسين على الأصل لعُدَّت قراءة غير السين شاذة مخالفة للرسم، وقال الكسائي هما لغتان من لغات العرب[1]. والصراط هو الطريق فلا اختلاف في المعنى.

– انفرد يعقوب عن البصري بقراءة كلّ هاء ضمير مكسورة، قبلها ياء ساكنة، سواء في جمع المُذكَّر، نحو: ﴿عَلَيْهِمْ﴾ ﴿إِلَيْهِمْ﴾ ﴿لَدَيْهِمْ﴾ ﴿فِيهِمْ﴾ ﴿صَيَاصِيهِمْ﴾ ﴿مِثْلَيْهِمْ﴾ بضمّ الهاء وإسكان الميم، حيث وقع، إلا أن يقع بعد الميم حرف ساكن نحو ﴿عَلَيْهِمِ الذِّلَّةُ﴾ (البقرة:٦٠)، ﴿إِلَيْهِمِ اثْنَيْنِ﴾ (يس:١٣) وما شابهه، فإنه يقرأ بضم الميم على الإتباع.

كذلك انفرد بقراءة كلّ هاء ضمير مكسورة، قبلها ياء ساكنة في جمع المؤنث، نحو: ﴿عَلَيْهِنَّ﴾ ﴿إِلَيْهِنَّ﴾ ﴿فِيهِنَّ﴾ ﴿أَيْدِيهِنَّ﴾، أو حال التثنية، نحو ﴿عَلَيْهِمَا﴾ ﴿إِلَيْهِمَا﴾ ﴿فِيهِمَا﴾ بضمّ الهاء، حيث وقع.

واحترزَ من ضمّ الهاء في المُفرد نحو: ﴿فِيهِ﴾ ﴿إِلَيْهِ﴾ ﴿عَلَيْهِ﴾ ﴿ءَاتِيهِ﴾ (مريم: ٩٥)، وفي التي ليس قبلها ياء نحو: ﴿مِن رَّبِّهِمْ﴾ والتي قبلها ياء متحركة نحو: ﴿حَلِيِّهِم﴾[2] (الأعراف: ١٤٨)، فقرأ يعقوب في ذلك بكسر الهاء، حيث وقع[3].

– وانفرد رويس بضمّ هاء ضمير الجمع، الذي في أصله ياء قبل الهاء، لكن حُذفت بسبب الجزم، نحو: ﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِـَٔايَةٍ﴾ (الأعراف: ٢٠٣)، كذا لبناء أمر، نحو: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا﴾ (الصافات: ١١)، وقد حُصرَت في خمسة عشرَ موضعاً يضمّ الهاء فيها باستثناء موضع سورة الأنفال: ﴿وَمَن يُوَلِّهِم﴾ (الأنفال: ١٦) قرأها بالكسر[4].

– التوجيه: وحجة من قرأ عليهم بضم الهاء وسكون الميم أن أصلها الضم، فأجرى على أصل حركتها، وطلبَ الخفة بحذف الواو والضمة، فأتى بأصلٍ هو ضم الهاء، وترك أصلاً هو إثبات الواو وضم الميم. وأما قراءة كسر الهاء فإنه لاستثقال ضمة الهاء بعد الياء، فكسرها لتكون الهاء

(١) حجة القراءات ص٨٠، الكشف ٣٤/١، ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت ٣٩٢ هـ)، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤١٩ هـ – ١٩٩٨م، ١/ص٢٤.معاني القراءات ص١١٠–١١١، الحجة للقراء السبع ١/ص٤٩، الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد، الراغب(ت ٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم – الدار الشامية / دمشق – بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.، ص٤٠٧، الإبانة ص١٢٦.

(٢) (حَلِيِّهِم) بفتح الحاء على قراءة يعقوب، مفردة يعقوب ص ١٢٩.

(٣) وذكر الداني أنه قرأ الهاء فيها ليعقوب بالكسر من طريق «أبي الحسن طاهر بن غلبون»، وبالضم من طريق «أبي الفتح فارس»، مفردة يعقوب ص٢٠ – ٢٣. والمُعَوَّل في ذلك على التلقي والمشافهة.

(٤) مفردة يعقوب ص٢٢–١١٤، التحبير ص١٨٦–١٨٧، الإيضاح، ص١٠٩–١١٠–١١١، شرح الدرة للنويري ص١٧٩ وما بعدها، الشاطبية بيت ١١٠، الدرة بيت ١١.

محمولة على الياء التي قبلها، والميم مضمومة للواو التي بعدها فحمل كل حرف على ما يليه وهو أقرب إليه[1].

ثانياً: باب الإدغام الكبير

الإدغام هو إدخال حرف بحرف، بحيث يصيران حرفاً واحداً مشدداً من هيئة المدغم فيه، يرتفع عنهما اللسان ارتفاعة واحدة، وينقسم إلى قسمين: صغير وكبير، أما الصغير فيكون فيه الحرف المُدغم ساكناً والمدغم فيه متحركاً، وهو مذهب جميع القراء ولهم فيه قواعد وأصول، وأما الكبير فيكون فيه الحرف المُدغم والمدغم فيه متحركين، وهذا مذهب الإمام السوسي من بين القرَّاء العشر[2]، ووافق الإمام يعقوب السوسي في مواضع معينة هي:

- انفرد يعقوب عن دوري البصري: بإدغام «الباء في الباء»، من قوله تعالى: ﴿وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ﴾ (النساء: ٣٦). وانفرد عن البصري براوييه بإدغام النون بالنون في ﴿أَتُمِدُّونَنِ﴾ (النمل: ٣٧)، وانفرد عن البصري بإظهار التاء من ﴿بَيَّتَ طَآئِفَةٌ﴾ (النساء:٨٠)، وهذا الموضع مما توافق على قراءته بالإدغام الكبير الدوري والسوسي.

-وانفرد رويس عن يعقوب موافقاً السوسي بإدغام «الباء في الباء»: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ﴾ (المؤمنون: ١٠٢)، و«الكاف في الكاف» من قوله تعالى: ﴿كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا ﴿٣٣﴾ وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا ﴿٣٤﴾ إِنَّكَ كُنتَ بِنَا بَصِيرًا ﴿٣٥﴾﴾ (طه:٣٣، ٣٤، ٣٥) قولاً واحداً.

وقرأ رويس بوجهي «إدغام وإظهار»:

- «الباء في الباء»، في: ﴿لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ﴾ [(البقرة: ١٩)، ﴿الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة: ٧٨)، و﴿الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ (البقرة: ١٧٥) الموضع الأول من البقرة فقط دون بقية المواضع في القرآن.

- واللام في اللام، أربع مواضع بسورة النحل: ﴿جَعَلَ لَكُم﴾ (النحل: ٧٢، ٧٨، ٨٠، ٨١)، وموضع ﴿قِبَلَ لَهُم﴾ (النمل: ٣٨) ولا غيره في القرآن.

-والهاء في الهاء، أربع مواضع بسورة النجم: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ﴾ [(سورة النجم: ٤٢، ٤٣، ٤٧، ٤٨).

- وانفرد يعقوب عن البصري بإدغام: «التاء بالتاء» وصلاً في قوله تعالى: ﴿تَتَمَارَىٰ﴾ (النجم:٥٤)، فإذا ابتدأ بها أظهر التاء[3]،

---

(١) معاني القراءات ١/ص١١٢، حجة القراءات ص٨١، الكشف ١/ص٣٥.

(٢) التحديد في الإتقان والتجويد ص١٠٢، التحبير ص:١٨٨-١٨٩، النشر١/ص٢٧٤-٢٧٥.

(٣) يُراجع كلام ابن الجزري رحمه الله في المسألة، النشر ١/ص٣٠٣.

-وانفـرد رُوَيس عن البصـري، بإدغام «التاء بالتاء» وصـلاً في قوله تعالـى: ﴿تَتَفَكَّرُواْ﴾ (سبأ:٤٦)، فإذا ابتدأ أظهر التاء[1].

- توجيـه الإدغـام: إنَّ الأصـل في القراءة هو الإظهـار، لأنه الأكثـر، ولأن الوقف لا يكون إلا بالإظهار، ودخل الإدغام لعلة، وهي إرادة التخفيف، لأن اللسان إذا لفظ بالحرف من مخرجه، ثم عاد مرة أخرى إلى المخرج بعينه، ليلفظ بحرف آخر مثله صـعب ذلك، فإظهار حرفين متماثلين مخرجاً وصـفة، كإعادة الحديث مرتين فيُثقل على السامع، وشـبَّهَهُ النحويون بمشي كالمُقَيَّد إذا رفع قدمه في موضـع وأعاده إلى نفس الموضـع ثانية، وهذا يعطي اللسان ثقلاً وخاصة مع مراعاة إعطاء كل حرف حقه ومستحقه، لذا فإن العرب تُدغم طلباً للخفة في النطق، ما لم يُخلّ بالمعنى، وأما إدغام حرفين متقاربين أو متجانسين مخرجاً أو صفة فهو زيادة في التخفيف[2].

تنبيـه: المـدّ الواقع قبل الحرف المدغـم، هو عند رويس مُلحقٌ بالمد اللازم المُشـبع، ولا يعامل معاملة عارض الإدغام الذي يصـحّ فيه تثليث المدّ عند الإمام السوسـي، نحو: ﴿أَنسَـاب بَّيۡنَهُمۡ﴾ (المؤمنون: ١٠٢) وما شابهه[3].

ثالثاً: باب هاء الكناية.

- انفرد يعقوب عن البصري بقراءة المواضع الآتي ذِكرها بتحريك هاء الكناية فيها بالكسر دون صلتها بمدّ، خلافاً للبصري الذي يقرؤها جميعها بالإسكان، المواضع هي: ﴿يُؤَدِّهۡ﴾ المكرر فـي (الآية ٧٤/آل عمـران)، و﴿نُؤۡتِهۡ﴾ المكرر في (الآية ١٤٦/آل عمـران)، و﴿نُوَلِّهۡ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهۡ جَهَنَّمَ﴾ (النسـاء: ١١٤)، ﴿فَأَلۡقِهۡ﴾ (النمل: ٢٨)، و﴿وَيَتَّقۡهۡ﴾ (النور: ٥٠) بتحريك هاء الكناية فيها بالكسر دون صلة، خلافاً

للبصري الذي يقرؤها جميعها بالإسكان.

وانفرد أيضاً بقراءة ﴿يَرۡضَهُ﴾ (الزمر: ٨) بضمّ الهاء بالقصر دون صلة، خلافاً للبصري الذي يصلها بالمد.

- انفرد رويس عن البصري بقراءة ﴿بِيَدِهِ﴾ (البقرة: ٢٢٣) بالقصر دون صلة هاء الكناية بمدّ.

---

(١) مفردة يعقوب ص: ١١٢، معاني القراءات ٣/ص٤٠، التحبير ص:١٨٨-١٨٩، الإيضاح ص: ١١٤- ١١٥-١١٦، شرح الدرة للنويري ص١٨٨، الشاطبية: بيت ١١٦، ١١٨، الدُّرة: بيت ١٤، ١٥، ١٦.

(٢) الكشف ١/ ١٣٤، حجة القراءات ص:٨٤، للتوسع في توجيه وتعليل الإدغام ينظر: سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء (ت ١٨٠هـ)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي-القاهرة، ط٣، ٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م، ٤/ ص٤٣٧-٤٤٥-٤٦٠.

(٣) الإبياري، محمد بن محمد بن محمد هلالي (ت بعد ١٢٤٢)، البهجة السنيَّة بشرح الدُّرَّة البهية، تحقيق: نورة بنت على الهلال، رجاء بنت محمد يعقوب، ط١، ١٤٣٢ ه-٢٠١١م.

- انفـرد رويس عن البصـري بقـراءة ﴿يَأْتِهِ﴾ (طه: ٧٤) بكسـر الهاء دون صـلتها بمدّ، وقرأها روح كالدّوري بالصـلة، أما السوسـي فقراءته بالإسكان، وهكذا يكون للبصري ويعقوب في هذا الموضع ثلاث قراءات هي: رويس ﴿يَأْتِهِ﴾، روح والدُّوري ﴿يَأْتِهِ﴾، السوسي ﴿يَأْتِهْ﴾[١].

- توجيه مد الهاء المكسـورة بياء هو أن أصـلها واو نحو: «فيه» قالوا أصـلها «فيهو» ثم قلبت الواو ياءً لأجل الياء التي قبلها، ثم كُسـرت الهاء فصـارت «فيهي». وحجة من لم يشـبعها بمد أن الكسـرة تنوب عن الياء والضمة تنوب عن الواو، وقد حُذف المد كونه ساكناً والياء التي قبل الهاء ساكنة، والهاء ليست بحاجز حصين، ففي هذه الحالة كأنما اجتمع ساكنين، فيحذف المد منها[٢].

رابعاً: باب المدِّ والقصر.

لا خلاف بينهما في هذا الباب، إلا أنَّ للدوري وجهي القصر والتوسط في المد المنفصل[٣].

خامساً: باب الهمزتين من كلمة.

- انفرد رويس عن روح وعن البصري، بتسهيل الهمزة الثانية من كلمة، سواء كانتا متفقتين فـي الحركـة أو مختلفتين، دون إدخال ألف مدّيـة بين الهمزتين، نحـو: ﴿ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾ (البقرة: ٥)، ﴿أَؤُنَبِّئُكُم﴾ (آل عمران: ١٥)، ﴿أَئِفْكًا﴾ (الصافات: ٨٧).

- وانفـرد روح عن رويس وعن البصـري، بتحقيـق الهمزتين من كلمة، سـواء كانتا متفقتي الحركة أو مختلفتين، أيضاً دون إدخال ألف بين الهمزتين.

وكلاهما مخالف للبصـري لأنَّه يسهِّل الهمزة الثانية مع إدخال ألف مدّية بين الهمزتين. ما تقدم هو الأصل المطَّرد في قراءتهما[٤]، ولهما خلاف في مواضع معيَّنة هي:

-انفرد رويس عن البصـري بقـراءة: ﴿ءَأَمَنتُم بِهِ﴾ (الأعـراف:١٢٢)، و﴿ءَأَمَنتُمْ لَهُ﴾ (طه: ٧٠) و (الشـعراء: ٤٨) في المواضـع الثلاثة بالإخبار، أي بحذف همزة الاستفهام، وإثبات همزة واحدة.

-وانفـرد روح عن البصـري بقراءة هذه المواضـع الثلاثة بالاسـتفهام مـع تحقيق الهمزة الأولـى، ولم يُدخل أحد من القراء ألف في هذه المواضـع الثلاثة كمـا يفعلون في ﴿ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾

---

(١) مفردة يعقوب ص:١١٤، التحبير ص: ٢٠٦، الإيضاح ص: ١١٨-١١٩-١٢٠-١٢١، شرح الدرة للنويري ص: ٢٠٣ إلى ٢١٢، الشاطبية: بيت ١٦٠-١٦١-١٦٢-١٦٣-١٦٤، الدُّرة: بيت ١٨-١٩-٢٠.

(٢) الكشف ١/ص٤٢، ٢/ص٩٥-٢٣٦، حجة القراءات ص٨٣، النشر: ص١٠٣.

(٣) مفردة يعقوب ص٢٣، التحبير ص٢٠٧-٢٠٨، الإيضاح ص١٢٢، شرح الدرة للنويري ص: ٢١٣، الشاطبية: بيت ١٦٨-١٦٩، الدُّرة: بيت ٢٢، للتوجيه ينظر: الكشف ١/ ٤٥.

(٤) الإيضاح ص:١٢٤-١٢٦، شرح الدرة للنويري ص: ٢١٦، التحبير ص:٢١٠-٢١١، الشاطبية: بيت ١٨٣-١٨٩-١٩٦، الدُّرة: بيت ٢٣.

(البقرة: ٥) وما شابهها، لكراهة اجتماع ثلاث ألفات بعد الهمز[١].

-انفرد يعقوب بقراءة ﴿أَأَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ﴾ (الأحقاف: ١٩)، بزيادة همزة استفهام خلافاً للبصري لأنَّ قراءته بالإخبار، ورويس وروح كلٌّ على قاعدته في الهمز، روح يحقق الهمزتين، ورويس يسهل الثانية، وكلاهما دون إدخال[٢].

- ورد في القرآن الكريم استفهام مكرر في أحد عشر موضعاً من تسع سور[٣] نحو: ﴿أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (الرعد: ٥)، فمذهب يعقوب في قراءتها هو:

-انفراد يعقوب عن البصري بقراءة هذه المواضع، لأنه يقرأ الأول بالاستفهام والثاني بالإخبار مطلقاً، نحو: ﴿أَذَا كُنَّا تُرَابًا إِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (الرعد: ٥)، إلا في موضعي سورة العنكبوت والنمل:

-انفرد يعقوب في قراءته بسورة العنكبوت (٢٨-٢٩) ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٨﴾ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ﴾، قرأها بعكس قاعدته، بالإخبار في الأول والاستفهام في الثاني، ورويس وروح كلٌّ على قاعدته في الموضع الثاني من تسهيل وتحقيق وعدم إدخال.

- ووافق يعقوب البصري في موضع سورة النمل (٦٧) ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَذَا كُنَّا تُرَابًا وَءَابَآؤُنَآ أَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ﴾، بقراءتها بالاستفهامين، لكن الانفراد يظهر هنا في قراءة رويس كونه يسهل الهمزة الثانية من كلمة دون إدخال، وروح يحقق الهمزتين دون إدخال[٤]، أما البصري فيقرأ بالاستفهامين في المواضع الأحد عشر، مع تسهيل الهمزة الثانية وإدخال ألف بين الهمزتين، وله الخُلف قبل الهمزة المضمومة[٥].

- توجيه:

حجة من حقق الهمزتين في كلمة: أنه رأى الأُولى في تقدير الانفصال من الثانية، ورآها داخلة عليها كونها همزة استفهام، فحقق وحسُن ذلك عنده لأنه الأصل، وزاده قوة أن أكثر الهمزتين من كلمة يأتي بعد الهمزة الثانية ساكن، فلو خفف الثانية التي قبل الساكن، لقرُب ذلك من اجتماع ساكنين، لا سيما على مذهب من يبدل من الثانية ألفاً كالإمام «ورش»، فلما خاف

(١) شرح الدرة للنويري ص: ٢٢١، التحبير ص:٣٧٦، الشاطبية: بيت ١٩٤-١٩٥، الدرة: بيت ٢٤.

(٢) الإيضاح: ١٢٧-١٢٨، شرح الدرة للنويري ص: ٢٢٢، التحبير ص:٥٥٧، الشاطبية: بيت ١٨٦، الدرة: بيت ٢٤.

(٣) الرعد:٥، الإسراء:٤٩-٩٨، المؤمنون:٨٢، النمل: ٦٩، (العنكبوت: ٢٨-٢٩) السجدة:١٠، الصافات: ١٦-٥٣، الواقعة:٤٧، (النازعات:١٠-١١).

(٤) الإيضاح ص: ١٢٨-١٢٩، شرح الدرة للنويري ص: ٢٢٣ إلى ٢٣٠، التحبير ص:٤٢٠-٤٢١، الشاطبية بيت: ٧٨٩ إلى ٧٩٣، الدرة بيت:٢٦.

(٥) مفردة البصري ص: ٥٠، التحبير ص: ٢١٢-٢١٣، الشاطبية بيت: ١٨٣-١٩٦-٢٠٠.

اجتماع الساكنين حقق ليسلم من ذلك، ولأنه أتى بالكلمة على الأصل.

وحجـة مـن خفَّف الهمـزة الثانية هو اسـتثقال الهمـزة إذا كانت مفـردة، فتكريرها أعظم استثقالاً، وعليه أكثر العرب، وأيضا فإنه لما كان العرب يخففون الثانية إذا كانت ساكنة استثقالا، كان تخفيفهـا إذا كانـت متحركـة أَوْلـى، لأن المتحرك أقوى من السـاكنِ وأثقـلِ، فكرهوا اللفظ بالهمزة المفردة، فخففوها سـاكنة ومتحركة، فـكان تخفيفها إذا تكررت أَولى وأَقيس. والتخفيف هو مذهب أهل الحجاز، قال سيبويه: «استثقل أهل الحجاز تحقيق الواحدة»، وقال: «ألا ترى أن لو لم تكن إلا همزة واحدة خففوها»[(١)]

سادساً: باب الهمزتين من كلمتين

وتكـون الهمزة الأولـى آخر الكلمة الأولى، والهمزة الثانية فـي أول الكلمة الثانية، ويكونا إمَّا متفقتي الحركة وإمَّا مختلفتين.

• أمـا فـي المتفقتيـن المفتوحتين نحو: ﴿جَـآ أَمْرُنَا﴾ (هود:٤٠)، والمكسـورتين نـحو ﴿هَٰؤُلَـآ إِن﴾ (البقـرة:٣٠) والمضـمومتين وليس فـي القرآن غيـره نحو: ﴿أَوْلِيَـآ أُوْلَٰٓئِكَ﴾ (الأحقاف: ٣١)، فقد انقسم راويا يعقوب في الانفراد عن البصري بقراءتها، وهو كالآتي:

-انفرد: رويس بتسـهيل الهمزة الثانية، وانفرد روح بتحقيق الهمزتين، لأنّ البصـري يُسقط همزة منهما حال الاتفاق[(٢)].

• وأمـا في المختلفتين وهي في القرآن على خمسـة أضـرب، (الهمـزة الأولى مفتوحة) والثانية مكسـورة أو مضـمومة، نحو: ﴿شُـهَدَآءَ اذْ﴾ (البقرة: ١٣٢) ﴿جَآءَ أُمَّةً﴾ (المؤمنون: ٤٤)-لا غيره-، الأولى مكسـورة أو مضـمومة و(الثانية مفتوحة) نحو: ﴿اِلنِّسَـآءِ اوْ﴾ (البقرة: ٢٣٣)، ﴿اَلسُّفَهَآءُ اَلَآ﴾ (البقرة: ١٣) مضمومة مكسورة نحو: ﴿يَشَآءُ اِلَىٰ﴾ (يونس: ٢٥).

– انفـرد روح بتحقيق الهمزتين المختلفتين، ووافق رويس البصـري في قراءة المختلفتين، وذلك بأضربها الخمسة[(٣)].

وهذا كله حال الوصـل لا غير، أما حال الوقف على الكلمة الأولى فتثبت الهمزة مع التحقيق، وحال الابتداء بالكلمة الثانية فتحقق الهمزة، وذلك لجميع القراء[(٤)].

(١) الكتاب ٢/ص:١٩٤-١٩٦، الكشف ١/ص:٧٤-٧٥-٧٧-٨٠-٨١، التيسير ص:٣٢، النشر ١/ص: ٣٥٩-ابن خالويه: الحسين بن أحمد (ت ٣٧٠ هـ)، الحجة في القراءات السبع، تحقيق د. عبد العال سالم مكرم (ت ١٤٢٩ هـ) دار الشروق – بيروت، ط٤، ١٤٠١ه، ص:١٥٩، حجة القراءات ص:٨٦-٩١، شرح النويري ص:٢١٧-٢٢٣.

(٢) فائدة: هناك خلاف بين أهل الأداء في الهمزة المحذوفة عند البصري هل هي الأولى أم الثانية، ينظر: حجة القراءات ص:٩٢. إبراز المعاني لأبي شامة المقدسي، وشرح الشاطبية لعبد الفتاح القاضي، والبدور الزاهرة للقاضي.

(٣) الإيضاح ص: ١٣١، شرح الدرة للنويري ص: ٢٣٢ إلى ٢٣٧، التحبير ص:٢١٢-٢١٣-٢١٤، الشاطبية بيت: ٢٠٢-٢٠٩-٢١٠-٢١١، الدرة بيت:٢٧.

(٤) الشاطبية بيت:٢١٢،

- توجيه:

حجة التغيير في الهمزة من كلمتين أن الهمز حرف بعيد المخرج يخرج من أقصى الحلق، عسير في النطق به، بخلاف سائر الحروف، مع ما فيه من الجهر والشِّدَّة، ولذلك استعملت العرب في الهمزة المفردة ما لم تستعمله في غيرها من الحروف، فقد استعملوا فيها: التحقيق، والتخفيف، وإلقاء حركتها على ما قبلها، وإبدالها بغيرها من الحروف، وحذفها في مواضعها، وذلك كله لاستثقالهم لها، ولم يستعملوا ذلك في شيء من الحروف غيرها، فإذا انضاف إلى ذلك تكريرها كان أثقل، فاستعملوا في تكرير الهمزة من كلمتين تخفيف الأولى، وتخفيف الثانية، والحذف للأولى، والحذف للثانية، وبعضهم يحققهما جميعاً، وقال سيبويه في استثقال الهمزة المكررة: «فليس من كلام العرب أن تلتقي همزتان فتُحقَّقا، ومن كلام العرب تخفيف الأولى وتحقيق الآخرة»[1]

وحجة من حقق الهمزتين من كلمتين هو تقدير انفصال الأولى من الثانية، وأن الوقف يفصل بينهما، وأن تخفيف الثانية في الوزن كالتحقيق، فقرأه على الأصل، وهو التحقيق[2].

سابعاً: باب الهمز المُفرد.

هو همز لم يجتمع مع همز آخر، ومذهب يعقوب في هذا الباب عموماً التحقيق كدوري البصري، إلا مواضع على قاعدته، إلا أنها تُعدُّ انفرداً ليعقوب عن البصري، لأن البصري براوييه يقرأها بالتغيير، هي:

-انفرد يعقوب عن البصري في قراءة: ﴿الَّٰٓـِٔي﴾ (الأحزاب: ٤)، ﴿وَالَّٰٓـِٔي﴾ [(الطلاق: ٣)، بتحقيق الهمزة مكسورة بدون ياء، وبتحقيق الهمزة في ﴿هَٰٓأَنتُمْ﴾ ووقع في أربعة مواضع: (آل عمران: ٦٥-١١٩)، (النساء: ١٠٨)، (سورة محمد: ٣٩)، مع مراعاة قواعد المدود فيها[3].

-توجيه:

حجة تحقيق الهمز المفرد في فاء الفعل وعينه ولامه، أنَّه أتى بها على الأصل، ولإبقائه على قوته كحرف شديد مجهور فأظهروه محققاً كسائر الحروف، وزاده قوة أن أغلب العرب والقراء يحققونه في جميع حالاته، وحجتهم الإجماع على ذلك، فهَمَزُوه لئلا يخرج عن الإجماع.

وحجة تخفيفه استثقالها في النطق مُحققة، فخففها على ما تقدَّم من العلل، وهي لغة أهل الحجاز، وأخف على القارئ، مع موافقة لغة العرب والرواية[4].

(١) الكتاب ٢/ص: ١٩٤- ٤٩٥.

(٢) الكتاب ٢/ص: ١٩٠- ١٩٤، الكشف ١/ص:٧٠-٧١، حجة القراءات ١/ص: ٢٠٥، ٢٠٨، ٢٠٩.

(٣) مفردة يعقوب ص١٠٩، الإيضاح ص:١٣٢-١٣٧، شرح الدرة للنويري ص: ٢٣٨-٢٥٤-٢٥٥، التحبير ص:٢١٩-٣٢٣- ٥١٠، الشاطبية بيت: ٥٥٩- ٩٦٥، الدرة بيت: ٢٨-٣٤.

(٤) الكشف ١/ص:٨٠-٨١.

• **المبحث الثالث:**

الأصـول التـي انفـرد بهـا يعقوب عـن البصري من (بـاب النَّقل إلـى باب يـاءات الزوائد) وتوجيهها.

أولاً: باب نقل حركة الهمزة إلى الساكن قبلها.

هذا الباب من المتفق عليه بين يعقوب والبصري، باستثناء موضع واحد:

-انفرد به رويس عن البصري، بنقل حركة الهمز إلى الساكن الصحيح قبله وصلاً في قوله تعالى: ﴿مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾ [(الرحمن: ٥٣)، ويُعدُّ النَّقل نوع من أنواع تخفيف الهمز المُفرد[١].

- توجيه:

حجة نقل حركة الهمزة على الساكن قبلها: فقد تقدم القول في ثقل الهمزة، وبُعد مخرجها، وصعوبة اللفظ بها، فلما كثرت الهمزة في الكلام، وأمكن أن تلقى حركتها على ما قبلها، فتقوم حركتها مقامها، وتذهب صعوبة لفظها، آثر ذلك مَن نقل بحسب روايته عن أئمته. وإلقاء حركة الهمزة على ما قبلها لا يُخِلّ بالكلام، ويخفف الثقل الذي في الهمزة، وكان عندهم كأنه همز من كلمتين، فإن قيل: فما بال القارئ ألقى الحركة في كلمة على لام التعريف نحو: ﴿عَادًا الْأُولَىٰ﴾ (النجم:٥٠)[٢]؟

فالجواب أن ألف ولام التعريف، ككلمة منفصلة عن التي بعدها، لأنهما دخلا بعد أن لم يكونا، ولأن حذفهما جائز، ولأن الكلام مع عدمهما مستقِلّ مفهوم، فصار ذلك بمنزلة ما هو من كلمتين، فأجراه في إلقاء الحركة على الساكن مجرى ما هو من كلمتين[٣].

ثانياً: باب الإدغام الصَّغير.

يشمل هذا الباب إدغام حرف من كلمة في حروف متفرقة، وتنحصر في فصول «إذ، وقد، وتاء التأنيث، وهل، وبل، وإدغام حروف قربت مخارجها من كلمة أو كلمتين، في مواضع محددة أو حيث وقعت. ومذهب يعقوب فيها كالتالي:

-انفرد يعقوب عن البصري بإظهار: ذال «إذ»، ودال «قد»، و«تاء التأنيث» ولام «هل» حيث وقع في القرآن الكريم، ولا يوافق البصري بإدغام شيء منها.

---

(١) الإيضاح ص:١٤٠، شرح الدرة للنويري ص:٢٦٤، التحبير ص: ٢١٨، الشاطبية بيت: ٢٣٠-٢٣١-٢٣٢، الدرة بيت: ٣٧.

(٢) فائدة: يعقوب يوافق البصري بقراءة ﴿عَادًا الْأُولَىٰ﴾ (النجم:٥٠) بالنقل، فينقل حركة الهمزة المضمومة إلى اللام قبلها، ويحذف الهمزة، مع إدغام تنوين عاداً في لام الأولى، ولا ينقل البصري في غير هذا الموضع من طريق الشاطبية، التحبير ص:٥٦٨.

(٣) التيسير ص:٣٥، حجة القراءات ١/ص: ٢٩٦، النشر ١/ص:٤٠٢، إبراز المعاني ص:١١٥.

- وانفرد يعقوب عن البصري بإظهار الآتي:

- الباء المجزومة عند الفاء، وهي في خمسة مواضع[1]، نحو: ﴿يَتُب فَأُوْلَٰٓئِكَ﴾ (الحجرات: ١١)،
- والذال عند التاء في ﴿فَنَبَذتُّهَا﴾ (طه: ٩٤)،
- والراء المجزومة عند اللام حيث وقعت نحو ﴿وَٱغۡفِر لَّنَا﴾ (البقرة:٢٨٥)،
- والدال عند الثاء في موضعي الآية (١٤٥) من سورة آل عمران: ﴿يُرِد ثَّوَابَ﴾،
- ودال «صاد» عند الذال في ﴿كٓهيعٓصٓ ذِّكۡرُ﴾ (مريم: ١)،
- والثاء عند التاء في لفظ ﴿أُورِثتُّمُوهَا﴾ (الأعراف: ٤٢) و(الزخرف: ٧٣)،
- والثاء عند التاء في لفظ ﴿لَبِثتُّ﴾ حيث وقع وما تصرف عنه،
- والذال عند التاء في لفظ ﴿عُذتُّ﴾ (غافر: ٢٧)، و(الدخان: ١٩).

- وانفرد رويس عن البصري بإظهار الذال عند التاء في الفعل ﴿أَخَذتُّ﴾ و﴿أتَّخَذتُ﴾ وما تصرَّف عنهما.
- وانفرد يعقوب عن البصري بإدغام نون «سين» في «الواو» من ﴿يسٓ وَٱلۡقُرۡءَانِ﴾ (يس: ١)،
- وانفرد بإدغام «النون» في «الواو» من ﴿نٓ وَٱلۡقَلَمِ﴾ (القلم:١)[2].

- توجيه: وحجة مَن قرأ بالإظهار في كل ما تقدم، استحسانه لأنَّه الأصل في القراءة[3]، أما إدغام النون الساكنة في والواو مع إبقاء الغنة، فعلَّته هي ما بينهنّ من التشابه، وذلك أن الغنة التي في النون تشبه المد واللين اللذَين في الواو، فَحَسُن الإدغام لذلك، وأيضا فإن الواو تخرج من الشفتين وهو مخرج الميم، فأدغمت النون فيها كما تدغم في الميم لمؤاخاة الميم الواو في المخرج، ولذلك بقيت الغنة ظاهرة كما تبقى في الميم[4].

ثالثاً: باب النون الساكنة والتنوين.

هذا الباب مما اتفق عليه يعقوب والبصري جملة وتفصيلاً[5].

---

(١) النساء:٧٤، الرعد: ٥، الإسراء: ٦٣، طه: ٩٧، الحجرات: ١١.

(٢) الإيضاح ص:١٤٤ إلى ١٤٨ ، شرح الدرة للنويري ص:٢٧٠ إلى٢٨١، التحبير ص: ٢٣١ إلى ٢٣٥، الشاطبية بيت: ٢٥٩ إلى ٢٨٥، الدرة بيت: ٣٨ إلى ٤١.

(٣) الكشف ١/ص١٤٧.

(٤) الكشف ١/ص:١٦٤.

(٥) مفردة أبي عمرو ص: ٥١ إلى ٥٥، الإيضاح ص: ١٤٩، شرح الدرة للنويري ص: ٢٧٣، التحبير ص: ٢٣٧، الشاطبية بيت: ٢٨٦ إلى ٢٩٠، الدرة بيت: ٤٢.

رابعاً: باب الفتح والإمالة.

-انفرد يعقوب بفتح كل ما يميله البصري في هذا الباب، فهو لا يميل شيئاً من الألفات التي يميلها البصري.

- ووافق يعقوب البصري بإمالة كلمة ﴿أَعۡمَىٰ﴾ الموضع الأول من (الإسراء: ٧٣)، ووافقه بفتح الثاني.

- وانفرد روح عن البصري، بفتح الألف بعد «الكاف» من لفظ ﴿كَٰفِرِينَ﴾ و﴿ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ مجروراً أو منصوباً، مُعَرَّفاً أو مُنَكَّراً حيث ورد في القرآن الكريم، إلا في موضع سورة النمل ﴿إِنَّهَا كَانَتۡ مِن قَوۡمٖ كَٰفِرِينَ﴾ (النمل: ٤٤)، فإنَّ روح يوافق فيه رويساً بالإمالة، فيكون موضع سورة النمل الكلمة الثانية التي يميلها يعقوب براوييه في القرآن الكريم، ويُعدّان من الموافقات لا من الانفرادات.

-وانفرد روح عن البصري، بإمالة ألف «الياء» من ﴿يسٓ﴾ (يس: ١)[١].

توجيه: الفتح والإمالة لغتان جاريتان على لسان فصحاء العرب، فالفتح لغة أهل الحجاز، وأصل الكلام كله الفتح، والإمالة تدخل في بعضه لعلَّة، وهي لغة عامَّة أهل نجد، من تميم، وقيس وغيرهم[٢]، وجميع الكلام سائغ فيه الفتح، فهو الأعَمّ والأصل.

- والإمالة هو تقريب الألف نحو الياء، والفتحة التي قبلها نحو الكسرة، والألف الممالة تكون أصلية بدلاً من ياء، فتُمال لتدلَّ بالإمالة على أصلها، وتكون أيضاً ألفاً زائدة، فتمال لشبهها بالأصلية[٣].

- وعلة إمالة ﴿أَعۡمَىٰ﴾ الموضع الأول من (الإسراء: ٧٣)، وفتح الثاني هي اختلاف المعنيين، ففرَّقوا بين اللفظين، فالأول صفة بمنزلة (أحمر وأصفر..) وليس معنى المصدر، والثاني اسم في موضع المصدر بمنزلة (أفعل) أي «أعمى قلباً»، فأمال الأول وفتح الثاني للفرق[٤].

- علة إمالة «الياء» من ﴿يسٓ﴾ وما شابها من حروف فواتح السور، قال سيبويه «إنما جازت الإمالة في (يا وطا وها) لأنها أسماء ما تكتبه، وإنما أمَلتَها لتفصل بينها وبين الحروف، لأن الإمالة إنما تلحق الأسماء والأفعال، ومن لم يمل فإن كثيراً من العرب لا يميلون»، فهذه الحروف إنما هي أسماء لهذه الأصوات الدالة على الحروف المحكية المقطعة، والأسماء لا تمتنع إمالة ألفها ما لم تكن واو أو منقلبة عنها، ويدل على أنها أسماء أنه يمكن يُقال: «حاؤك حسنة»، و«صادك محكمة»،

(١) مفردة يعقوب ص:٢٨-١١١، مفردة أبي عمرو، (باب ذكر أصوله في الإمالة) ص: ٥٦، الإيضاح ص: ١٥٢، شرح الدرة للنويري ص: ٢٨٧-٢٨٨-٢٨٩، التحبير ص: ٢٤٩-٢٥٠، الشاطبية بيت: ٣١٠-٣١١-٣١٦-٣١٧-٣٢١-٣٢٣، الدرة بيت: ٤٤-٤٥.

(٢) شرح الدرة للنويري ص:٢٨٤.

(٣) الكشف ١/ص:١٨٢.

(٤) الكشف ١/ص:١٨٤، حجة القراءات ص:٤٠٧.

فلما كانت الحروف المقطَّعة أسـماء، أمالها مَـن أمالها ليُفرِّق بالإمالة بينهما وبين الحروف التي للمعانـي والتـي لا تجوز إمالتها نحو: «ما، ولا، وإلا» وإنما لم تجـز إمالة هذه الحروف للتفريق بين الحرف الاسم[١].

خامساً: باب الوقف على المرسوم.

-انفـرد يعقوب عن البصـري في كلمة ﴿يَٰٓأَبَتِ﴾ بالوقف عليهـا «بالهاء» بدلاً من «التاء›، فتصبح: (يأبه) وذلك حيث وردت[٢].

-وتوجيهه: هو أنَّ حجة من وقف بالتاء أن الياء مقدرة، فكما أنه لو وقف بالياء لم يكن بد من التاء، وأيضا فإنه اتبع خط المصحف في ذلك، فهي بالتاء في المصحف الإمام ولمتابعته، وحجة من وقف بالهاء أنه جعلها بمنزلة تاء (رحمة ونعمة)، التي تصبح وقفاً هاء[٣].

-وانفـرد يعقوب عن البصـري بإضـافة «هاء سـكت» حال الوقـف، وذلك في أربعة أصـول مطَّردة، وكلمات مخصوصة هي:

١- الأصل الأول: «ما الاستفهامية» محذوفة الألف، نحو: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ﴾ (النبأ:١) وقد وقعـت في خمسـ كلمات: (فيم، لم، بم، عم، مـم)، فيقف عليها (فيمه، لمه، بمـه، عمَّه، ممَّه)، بزيادة «هاء سكت».

٢- الأصـل الثاني: إذا وقف يعقوب على ضـمير الغائب المنفصـل مذكراً كان أو مؤنثاً (هو، هي)، وسـواءً اتصـل بـه «فـاء» أو «لام» أو «واو» أو كان مُجـرَّداً، فيقف يعقوب عليـه بزيادة «هاء السكت»، وهذا الأصل مما تفرَّد به عن القراء العشرة.

٣-الأصـل الثالـث: إذا كانت الكلمة: «جمع مؤنث»، آخرها «نون نسـوة مشـددة»، قبله «هاء ضـمير الغائب» (ليُخرج ضمير الحاضر نحو «منكن وخلقكن»، فلا ينطبق عليه)، وسواء اجتمعت هذه الشـروط في اسم نحو: ﴿نِسَآئِهِنَّ﴾ أو فعل نحو: ﴿تُخْرِجُوهُنَّ﴾ أو حرف نحو: ﴿إِلَيْهُنَّ﴾ أو مجـردة نحـو: ﴿هُنَّ﴾، فـإن يعقوب يقف على «النون المشـددة» بزيادة «هاء السـكت»، وهذا الأصل مما تفرَّد به عن القراء العشرة.

٤-الأصـل الرابع: كـل «يـاء» متكلم، مشـددة، مبنية على الفتح، نحـو: ﴿عَلَيَّ﴾ ﴿إِلَيَّ﴾ ﴿بِمُصْرِخِيَّ﴾ (إبراهيم: ٢٥)، يقف عليها يعقوب بزيادة «هاء السـكت»، وهذا الأصل أيضاً مما تفرَّد به عن القراء العشرة[٤].

---

(١) الكشف ١/ص:١٨٨، حجة القراءات ص:٥٩٥.

(٢) وقعت الكلمة في ثمانية مواضع من أربعة سور هي: يوسف: ٤-١٠٠، مريم: ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، القصص: ٢٦، الصافات: ١٠٢. الإيضاح ص:١٥٤.

(٣) الكشف ٢/ص:٤، حجة القراءات ص:٣٥٤.

(٤) مفردة يعقوب:٣٦، الإيضاح ص:١٥٣ إلى ١٥٦، شرح الدرة للنويري ص: ٢٩١ إلى ٢٩٥، التحبير ص: ٢٦٣ إلى ٦٦، الشاطبية

◇◇

-أمَا الكلمات المخصوصة فهي:

– انفرد رويس عن جميع القراء، بزيادة «هاء السكت» وقفاً على الكلمات الآتية: ﴿يَٰوَيۡلَتَىٰٓ﴾ حيث وردت، ﴿يَٰٓأَسَفَىٰ﴾ (يوسف: ٨٤)، ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ﴾ (الزمر: ٥٣) ويراعى في الوقف عليها مدَّ الألف مدًّ لازماً، لأصالة سكون الهاء.

– وانفرد رويس أيضاً عن جميع القرَّاء، بإلحاق «هاء السكت» وقفاً على (ثَمَّ) الظرفية، نحو: ﴿ثَمَّ رَأَيۡتَ﴾ (الإنسان: ٢٠)، ووقعت في أربعة مواضع[1].

– انفرد يعقوب عن البصري بحذف هاء السكت وصلاً، في الكلمات الآتية: ﴿يَتَسَنَّهۡ﴾ (البقرة: ٢٥٨)، ﴿أَقۡتَدِهۡ﴾ (الأنعام:٩٠)، ﴿كِتَٰبِيَهۡ﴾ (القارعة: ١٨ – ٢٥) ﴿حِسَابِيَهۡ﴾ (القارعة: ١٩) ﴿مَالِيَهۡ﴾ (الحاقة: ٢٨) ﴿سُلۡطَٰنِيَهۡ﴾ (الحاقة: ٢٩)، ﴿مَا هِيَهۡ﴾ (القارعة: ٩).

– توجيه إثبات وحذف هاء السكت مما تقدم من انفرادات:

هي هاء ساكنة زيدت في الوقف لبيان الحركة، وحقها أن تسقط في الإدراج، واختلفوا في إثباتها وحذفها... وقد حكى ابن الأنباري أن من العرب من يثبت هاء السكت في الوصل والوقف، بنوا الوصل على الوقف.

أ- زيادة هاء السكت نحو «عمه» في (عم) و «ثمه» في (ثم) و «لمه» في (لم) يسمى وقف الإلحاق، تثبت وقفاً للحاجة إليها، لبيان الحركة، والوقف بغير هاء فيها كلها اتباعاً للرسم.

وأيضاً «ما» الاستفهامية إذا دخل عليها حرف جر حُذفت ألفها للتفريق بين الاستفهام والخبر، فإذا وقف القارئ على الميم من «ما» الاستفهامية وجب إسكان الفتحة، وهي دالَّة على الألف المحذوفة..! فكَرِه ذلك بعض العرب، فأدخل «هاء» في الوقف لتثبت الفتحة ولا تُحذف، ولئلا يخّل بالكلمة على قلة حروفها، فيُحذف منها حرفاً وحركة، فتبقى على حرف واحد ساكن. وخص الوقف بذلك لأن في الوصل تكون الميم متحركة، فيؤتى بها لبيان حركة الميم.

ب- خصوا ﴿مَالِيَهۡ﴾ ﴿سُلۡطَٰنِيَهۡ﴾ و ﴿كِتَٰبِيَهۡ﴾ وشبههم، بحذف الهاء وصلاً للجَمْع بين لغتين مع اتباع الأثر. من حذف وصلاً وأثبت وقفاً، وإنما أجرى الوصل مجرى الوقف، وثبوتها في الوصل قراءة صحيحة لثبوتها في خط المصحف، ولا خلاف في إثباتها في الوقف، أتى بها لتقوية الاسم ببقاء حركته في الوقف، ويمكن الاستغناء عنها في الوصل.

ت- وحجة زيادة هاء سكت بعد الألف في ﴿يَٰوَيۡلَتَىٰٓ﴾ ﴿يَٰٓأَسَفَىٰ﴾ ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ﴾ مبالغة

بيت: ٣٧٨-٣٨٠-٣٨٦، الدرة بيت: ٤٦-٤٧.

(١) البقرة:١١٥، الشعراء:٦٤، الإنسان:٢٠، التكوير٢١. زاد عليها الداني في مفردة يعقوب ص:٣٧، «هلمَّ»، و«لكنَّ» و«إنَّ» وما شابهه مما هو مبني. لم يذكر الإمام الشاطبي هذه الكلمات للبزي، وتابع الإمام ابن الجزري الإمام الشاطبي في الكلمات المذكورة، لذا قال في درَّته: ولِمَ حلا...وسائرها كالبزِّ. ينظر: الدرة بيت:٤٦-٤٧، والشاطبية بيت:٣٨٦.

في التَّفجُّعِ بزيادة المدِّ وإشباعه لاجتماع الساكنين فيها، وحجة من لم يأت بالهاء وقفاً، أنه اتبع خط المصحف، فلا هاء فيه[1].

ث- حجة حذف هاء ﴿يَتَسَنَّهْ﴾ وصلاً: أنه إنما أثبت ليتبين بها حركة ما قبلها في الوقف، فلما اتصل الكلام صار عوضاً منها، فغنوا عنها، وميزانها في آخر الكلام كألف الوصل في أوله. وأيضاً ﴿يَتَسَنَّهْ﴾ بحذف الهاء في الوصل أي لم تغيره السنون، والهاء زائدة للوقف، وحجتهم أن العرب تقول في جمع السنة سنوات، وفي تصغيرها سنية، تقول «سانيت مساناة» فالهاء زيدت لبيان الحركة في حال الوقف، فإذا وصل القارئ قراءته اتصلت النون بما بعدها فاستغنى عن الهمز حينئذ، فطرحها لزوال السبب الذي أدخلها من أجله. وكان في الأصل «لم يتسنى» فحذفت الألف للجزم، وكان الفراء يقول: «لم يتسنه: لم يتغير» من قوله: ﴿صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ (الحجر:٢٦) وكان الأصل «لم يتسنَّن» ثم قلبت النون الأخيرة «ياء» استثقالاً لثلاث نونات متواليات، فصارت «يتسنى» ثم دخلت لم الجزم على الفعل، فسقطت الياء فصارت «لم يتسن» ثم زيدت الهاء للوقف لبيان حركة النون، فإذا وصلوا القراءة حذفوا لأن العلة زالت.

وحجة من أثبتها في الوصل أنَّ الهاء لام الفعل، وسكونها علامة جزم الفعل، وأنه اتباعاً للرسم، فلا بدَّ من إثباتها في الوصل، ولا يجوز حذفها على هذا، وكان بعض القراء يتعمد الوقوف على الهاء ليجمع بذلك موافقة الخط، وتأدية اللفظ[2].

-وانفرد رويس عن البصري، بالوقف على الألف المبدلة من التنوين في ﴿أَيًّا مَّا﴾ (الإسراء: ١٠٩)، فوقف «أيّا» دون «ما».

توجيهها:

يقول ابن الجزري: «وأما الجمهور فلم يتعرضوا إلى ذكره أصلا بوقف، ولا ابتداء، أو قطع، أو وصل، وعلى مذهب هؤلاء لا يكون في الوقف عليها خلاف بين أئمة القراءة، وإذا لم يكن فيها خلاف فيجوز الوقف على كل من (أيا)، ومن (ما) لكونهما كلمتين انفصلتا رسماً كسائر الكلمات المنفصلات رسماً، وهذا هو الأقرب إلى الصواب، وهو الأولى بالأصول، وهو الذي لا يوجد عن أحد منهم نص بخلافه، وقد تتبعت نصوصهم فلم أجد ما يخالف هذه القاعدة، ولاسيما في هذا الموضع، قال ابن الأنباري: ثنا سليمان بن يحيى يعني الضبي، ثنا ابن سعدان قال: كان حمزة

(١) تمّ جمع التوجيهات في مسائل هاء السكت من أول الباب إلى ﴿يَٰوَيْلَتَىٰ﴾ وبابها وتمَّ ترتيبها وصياغتها بتصرف من المصادر الآتية: معاني القراءات للأزهري١/ص:٣٧٠، الكشف ١/ص:١٢٩-١٣٠-٣٠٧-٣٠٨-٤٣٩، ابن البَاذش: أحمد بن علي بن أحمد بن خلف الأنصاري (ت ٥٤٠هـ)، الإقناع في القراءات السبع، دار الصحابة للتراث، ص٢٤٤، النشر ٢/ص:١٣٣-١٣٤، القسطلاني، لطائف الإشارات لفنون القراءات، أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت ٩٢٣ هـ)، تحقيق: د. خالد حسن أبو الجود، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، الجيزة - مصر، ط١، ٢٠١٤ م، ٢/ص:٤٠٢-٤١١، ٧/ص:١٣٨، ٩/٧٥، شرح الدرة للنويري ص:٢٩٧.

(٢) الكشف ١/ص:٣٠٧-٣٠٨، الحجة لابن خالويه ص:١٠٠، حجة القراءات ص:١٤٣.

وسليم يقفان جميعا على (أيا) ثم قال: ابن سعدان والوقف الجيد على (ما) لأن (ما) صلة لأي. [1] فالوقف اتباعاً لرسم المصحف، فهما كلمتان منفصلتان، ويصح الوقف على الأولى دون الثانية، والوقف على «أيّا» لا يكون اختيارياً بل اختبارياً أو اضطرارياً لسبب ما خلال التلاوة، لعدم اكتمال المعنى بها دون «ما الموصولة» بعدها.

- انفرد يعقوب عن القراء العشرة بإثبات الياء المحذوفة وصلاً من آخر الكلمة بسبب التقاء الساكنين، حال الوقف عليها، نحو: ﴿يُؤْتِ اِللَّهُ﴾ (النساء: ١٤٥) ﴿وَاَخْشَوْنِ اِلْيَوْمَ﴾ (المائدة: ٤)، وهي أحد عشر حرفاً في سبعة عشر موضعاً، أولها موضع سورة البقرة: ﴿وَمَن يُؤْتَ اَلْحِكْمَةَ﴾ (الآية ٢٧٨)، وهو عند يعقوب بالكسر لذا يثبت فيه ياءً حال الوقف[2].

- توجيه: الوقف عليها بحذف الياء اتباعاً للرسم، وحذفت الياء فيها كلها من المصحف تخفيفاً، ولدلالة الكسرة التي قبلها عليها، وهي لغة للعرب مشهورة، فيها الحذف لهذه الياءات، يقولون: «مررتُ بالقاض، وجاءني القاض»، فيحذفون الياء لدلالة الكسرة عليها ولسكونها، ومَن أثبت دلالة على وجود ياء لكن حُذفت للخفة[3].

- انفرد يعقوب عن البصري بالوقف على «لام» ﴿مَالِ﴾ وقد وردت في أربعة مواضع[4].

توجيهه: قال ابن الجزري: «فإنهم إذا كانوا يتبعون الخط في وقفهم فما المانع من أنهم يقفون أيضا على (ما)، بل هو أَوْلى وأحرى لانفصالها لفظاً ورسماً»، وإذا وقف على «ما» يمنع الابتداء باللام، وإذا وقف على اللام امتنع البدء بما بعدها، لما في ذلك من فصل الخبر عن المبتدأ والجار عن المجرور[5].

-وانفرد يعقوب عن البصري بالوقف على «النون» في ﴿وَيْكَأَنَّ اَللَّهَ يَبْسُطُ اُلرِّزْقَ﴾ وعلى «الهاء»في ﴿وَيْكَأَنَّهُ لَا يُفْلِحُ اُلْكَٰفِرُونَ﴾ (القصص: ٨٢)[6].

توجيهه: كُتب «ويكانَّ» و«ويكانه» في موضعي القصص، بوصل الياء بالكاف[7]، و«ويكأن الله» فيه ثمانية أوجه: أحدها: معناه أو لا يعلم أن الله؟ رواه معمر عن قتادة. الثاني: أو لا يرى؟

---

(١) النشر ٢/ص:١٤٤-١٤٥.

(٢) معاني القراءات للأزهري ١/ص٢٢٧، والبقية: النساء: ١٤٥، المائدة:٤، الأنعام:٥٧، يونس:١٠٣، النمل:١٨، طه:١٢، الحج:٥٤، القصص:٣٠، الروم:٥٣، يس:٢٣، الصافات:١٦٣، ق:٤١، القمر:٥، الرحمن:٢٤، النازعات:١٦، التكوير:١٦.

(٣) النشر ٢/ص١٤٧، شرح الدرة للنويري ص:٣٠٣.

(٤) النساء:٧٨، الكهف:٤٩، الفرقان:٧، المعارج:٣٦.

(٥) الكشف ١/ص:٣٣١.

(٦) مفردة يعقوب: ٣٦-٣٧-٣٨، الإيضاح ص: ، شرح الدرة للنويري ص:٣٠٨-٣١١-٣١٢-٣١٣-٣١٤ ، التحبير ص: ٢٦٣ إلى ٢٦٦، الشاطبية بيت: ٣٨٠-٣٨١-٣٨٤-٣٨٥، الدرة بيت: ٤٨ إلى ٥١.

(٧) الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو(ت ٤٤٤هـ)، المقنع في رسم مصاحف الأمصار، المحقق: محمد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص:٨١.



رواه سعيد عن قتادة. الثالث: (ولكن اللّه) بلُغةِ حُمير، قاله الضحاك. الرابع: (وإن اللّه) والياء والكاف صلتان زائدتان، حكاه النقاش. الخامس: (وكأن اللّه) والياء وحدها صلة زائدة، قاله ابن عيسى بهذا التأويل، غير أنه جعل الياء للتنبيه. السادس: معناه ويك أنَّ اللّه، ففصل بين الكاف والألف وجعل ويك بمعنى «ويح»، فأبدل الحاء كافاً. السابع: (ويلك إنَّ اللّه) فحذف اللام إيجازا، حكاه ابن شجرة. الثامن: «وي» منفصلة على طريق التعجب، ثم استأنف فقال «كأنَّ اللّه»، قاله الخليل[1].

وفيها وجهان: فأهل البصرة يختارون الوقف على (وي)، لأنها عندهم كلمة حزن، ثم يبتدئون: (كأنَّه، كأنَّ)، وأهل الكوفة يختارون وصلها، لأنها عندهم كلمة واحدة، أصلها: «ويلك أنَّه»، فحذفت اللام، ووصلت بقوله: أنَّه[2].

سادساً: باب ياءات الإضافة.

ياء الإضافة ليست من بُنية الكلمة، وتكون في آخرها دالَّةً على المُتكلِّم، ويمكن إلحاق هاء الضمير أو كاف الخطاب بها، وتتصل بالاسم والفعل والحرف، ويدور خلاف القرَّاء فيها بين الفتح والإسكان.

وخلافهم في هذا الباب يدور حول «مائتا واثنا عشرة ياء»، منها تسع وتسعون عند همزة مفتوحة، وثنتان وخمسون قبل المكسورة، وعشر عند المضمومة، وأربع عشرة عند همزة وصل لام التعريف، وسبع ياءات عند همز الوصل المفرد، وثلاثون موزعة عند باقي الحروف من القرآن الكريم[3]، والمذهب فيها هو:

–انفراد يعقوب عن البصري، بإسكان جميع ياءات الإضافة في هذا الباب وصلاً، فخالفه وأسكن كلّ ما يفتحُه أبو عمرو، خاصة في أقسام الهمزات المفتوحة والمكسورة، ووافقه بإسكان كل الياءات قبل المضمومة، ووافقه أيضاً في بعض المواضع من الأقسام الأخرى، هي:

أولاً: ياء الإضافة عند لام التعريف:

– وافق يعقوب البصري في الياء التي عند لامات التعريف الأربع عشرة، ففتح فيها ما فتحه البصري وسكّن ما سكّنه، وقد قرأها البصري كلها بالفتح، باستثناء موضعين وقعت فيهما الياء في «المنادى» فقرأها بالإسكان، والموضعان هما: ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ (العنكبوت: ٥٧)،

---

(١) الماوردي، أبو الحسن علي بن حبيب البصري البغدادي، (ت ٤٥٠هـ)، تفسير الماوردي، النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ٤/ص:٢٧٠.

(٢) الحجة لابن خالويه ص:٢٧٩.

(٣) شرح الدرة للنويري ص: ٣١٨، التحبير ص:٣٦٨، ذكر الإمام ابن الجزري في التحبير أنها «مائتا ياء وأربع عشرة»، بزيادة ياءين عند همزة لام التعريف، (وهذا مخالف لما ذكره الشاطبي). الشاطبية بيت: ٣٨٩-٣٩٠=٣٩١-٤٠٠-٤٠٥-٤٠٧-٤١١-٤١٣.

﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ﴾ (الزمر: ٥٠)، ووافقه بإسكانها يعقوب.

- انفرد روح عن أصل قاعدة يعقوب وعن البصري بإسكان ياء: ﴿قُل لِّعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ (إبراهيم: ٣٣)، وافق رويس البصري بفتحها.

ثانياً: ياء الإضافة عند همز الوصل المفرد:

-وافق يعقوب البصري في قراءة موضع واحدٍ من مواضع هذا القسم السبعة، هو: ﴿مِنۢ بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ (الصف: ٦)، فقرآ الياء بالفتح.

- وافق روح البصري بفتح ياء: ﴿إِنَّ قَوْمِي ٱتَّخَذُواْ﴾ (الفرقان: ٣٠)، وبقي رويس على أصل قاعدة يعقوب وهو الإسكان.

ثالثاً: ياء الإضافة قبل حرف غير همز القطع أو الوصل:

- وافق يعقوب البصري بفتح ياء ﴿وَمَحْيَايَ وَ﴾ (الأنعام: ١٦٤)، وأسكن باقي الياءات في هذا الباب.

- انفرد روح بحذف الياء من ﴿يَٰعِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ﴾ (الزخرف: ٦٨) وقفاً ووصلاً، ووافق رويس البصري بإثباتها ساكنة في الحالين[1].

-توجيه: حجة مَن فتح ياء الإضافة أنه من أصل الكلمة كَون الياء اسم المتكلم، والاسم لا يخلو أن يكون مستتراً أو ظاهراً، أما الظاهر فيُعْرَب، وأما المستتر فيُبنى على حركة، وكذلك وجب بناء الياء على حركة لأنها علامة إضمار. وحجة مَن سكن الياء أنَّه عدل إلى الإسكان عن أصلها استثقالاً للحركة عليها، لأنهم يعتبرون الياء حرف ثقيل، فإذا حُرِّك زاد ثقلاً[2].

سابعاً: باب الياءات الزوائد.

هي الياء الزائدة على الرسم، تأتي في آواخر الكلم، وتكون أصلية مثل «الداعِ» وتكون زائدة نحو: «وعيد» وفي الحالتين تسمى زائدة، ويدور خلاف القرَّاء فيها بين الحذف والإثبات، حال الوصل والوقف.

وهي قسمان: الأول ما حُذف من المُنادى مثل: «يا قوم، يا أبتِ»، وهذا القسم متفق على حذف الياء فيه وقفاً ووصلاً، إلا موضعي (العنكبوت:٥٧)، و(الزمر:٥٠)، وموضع (الزخرف: ٦٨) اختُلف فيه بين الحذف والإثبات، وقد سبق إدراج هذه الآيات في الباب السابق. وأما القسم

(١) مفردة يعقوب ص:٢٩-٣٠، مفردة البصري:٦٩-٧٠-٧١، الإيضاح ص:١٦٣-١٦٤، شرح الدرة للنويري ص:٣١٦ إلى ٣٢٥، التحبير ص:٢٦٨ إلى ٢٧٦، الشاطبية بيت: الدرة بيت:٥٢-٥٣-٥٤.

(٢) الحجة لابن خالويه ص:٧٤، حجة القراءات ص:٩٣، النشر ٢/١٦١-١٦٢.

الثاني هو ما وقعت فيه الياء في الأسـماء وفي الأفعال، فتكون لام الفعل، وتأتي في وسـط الآي[١]، وفي رؤوسـها[٢]، وضابطه أن تكون الياء محذوفة رسماٍ، ومُختلفاً في إثباتها وحذفها وصلاً ووقفاً، ولا يكون بعدها إذا ثبتت إلا متحركاً[٣].

«يقـول ابن الجـزري في «التحبير»: قال أبو عمـرو: اعلم أنَّ جملة المختلـف فيه مئة واثنان وعشـرون ياء، من ذلك إحدى وسـتون لغير يعقوب»[٤]. مفاده بأنَّ النصف الباقي من الياءات من انفرادات يعقوب.

أمَّـا يعقـوب فمذهبه في ياءات الزوائد الإثبات وصـلاً ووقفاً، وأما البصـري فيثبت وصـلاً ويحذف وقفاً[٥].

-انفرد يعقوب عن البصـري بإثبات كلّ ياءات الزوائد المذكورة في الشـاطبية وقفاً، سـواء كانت في وسـط الآي (باسـتثناء موضـع سـورة يوسـف الآتي آية ٩٠) أو في رؤوس الآي، وجملتها «اثنتان وستون ياءً»، سواء أثبتها نافع وابن كثير والبصري، أو بعض القراء السبع، أو بعض رواتهم، ووافق البصري في إثباتها وصلاً. واستُثنيَ ليعقوب أربعة مواضع، هي:

- ﴿إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ﴾ (يوسـف:٩٠)، وافـق يـعقوب البصـري بـحذف الـياء مـن ﴿يَتَّقِ﴾ في الحالَين.

- ﴿فَمَآ ءَاتَىٰنِۦَ ٱللَّهُ خَيْرٌ﴾ (النمل: ٣٧)، انفرد روح عن البصـري، بحذف الياء وصلاً في ﴿ءَاتَىٰنِ﴾ ووافق رويس البصـري بإثبات الياء مفتوحة وصـلاً، ووافق يعقوب براوييه البصـري بإثبات الياء ساكنة وقفاً.

- ﴿يَٰعِبَادِ فَٱتَّقُونِ﴾ (الزمر:١٥)، انفرد رويس عن البصـري، بإثبات ياء ﴿يَٰعِبَادِ﴾ في الحالين، ووافق روح البصـري بحذفها في الحالين، وهما على أصـل قاعدة يعقوب في إثبات الياء عند رؤوس الآي في الحالين -وسيأتي بيانه- فلا خلاف بينهما في إثبات ياء في ﴿فَٱتَّقُونِ﴾.

- ﴿عِبَادِ ٱلَّذِينَ﴾ (الزمر: ١٦)، انفرد يعقوب عن جميع القرَّاء بإثبات الياء في ﴿عِبَادِ﴾ وقفاً، ووافق الجميع في حذفها وصلاً لأجل التقاء الساكنين.

وهكذا بعد عرض المستثنيات، يتبقَّى (ثمانية وخمسون) ياء، منها ما يرد في سياق الآيات،

---

(١) جمع النويري رحمه الله في شرحه الياءات التي في حشو الآيات، وقال: «جملتها: خمس وثلاثون ياء». ينظر ص:٣٣٦.

(٢) شرح النويري ص:٣٣٨، وقال: «جملتها في رؤوس الآي ست وثمانون ياء».

(٣) النشر ٢/ص:١٧٩، التحبير ص:٢٧٧. (بتصرف)، البناء، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني الدمياطيّ (ت ١١١٧ ه)، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ٢٠٠٦ م - ١٤٢٧هـ، ط٣، ١٥١.

(٤) الداني، التيسير، تحقيق: خلف حمود سالم الشغدلي، دار الأندلس-السعودية، ط١، ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م، ص:٢٧٢، شرح الدرة للنويري ص:٣٣٥، التحبير ص:٢٧٧.

(٥) ينظر: مفردة يعقوب ص:٣١، مفردة البصري ص:٧٢، الدرة بيت:٥٦، الشاطبية بيت:٤٢٢.

ومنها ما هو رأس آية.

- وانفرد يعقوب عن جميع القرَّاء، بإثبات (تسع وخمسين) ياءً عند رؤوس الآي[1]، فإذا جُمِعت مع (الثمانية والخمسين) المذكورة في الحرز بعد المستثنيات، يصير عدد الياءات التي يثبتها يعقوب في الحالين مئة وسبع عشرة ياءً، مع إضافة المستثنيات الأربعة المذكورة آنفاً، تصبح جملتها (مئة وإحدى وعشرون)، وبإضافة موضع سورة يوسف ﴿نَّرتَع﴾ (يوسف: ١٢) التي لم يتم ذكرها ليعقوب لأنه يقرأها بالسكون ولا يسوغ معها زيادة الياء، وبها يكتمل العدد المنقول عن الداني رحمه الله، في قوله: عدد ياءات الزوائد في القرآن (مئة واثنان وعشرون)[2].

-توجيه: وعلة حذف الياء الزائدة هو التخفيف، وسميت زائدة لكونها زائدة في التلاوة على الرسم عند من أثبتها، والحذف لغة هذيل والإثبات لغة أهل الحجاز، وحجة من حذفها في الحالين اتباع رسم المصحف، وحجة من أثبتها في الوصل وحذفها وقفاً هي إثبات الأصل حال الوصل واتباع الرسم حال الوقف، ومن أثبتها في الحالين راعى الأصل ووافق الرسم تقديراً. وحجتهم في تخصيص مواضع دون غيرها بالإثبات هو اتباع الأثر والالتزام بالرواية[3]

تمَّ جمع الياءات الزائدة في قراءة يعقوب عند رؤوس الآي، وإحصاء الياءات الزائدة عند القراء العشرة مع مذاهبهم فيها، في الملاحق الأتية وذلك لسهولة الرجوع إليها.

الملاحق

- لوحة تجمع انفردات يعقوب في ياءات الزوائد عند رؤوس الآي[4].
- ثماني لوحات تجمع ياءات الزوائد عند القراء العشرة مع بيان مذاهبهم فيها[5].

الخاتمة

وهكذا بعد الإبحار بين أصول قراءتين متواترتين مشهورتين تنتميان إلى المدرسة البصرية، تُظهر الدراسة وجود عدة انفرادات في قراءة يعقوب الحضرمي عن قراءة أبي عمرو البصري، لها ميزتها الصوتية واللغوية والمعنوية. وعلة وجود هذه الانفرادات هو تنوع طرق الروايات والتلقّي والإسناد، واختيار الأيسر، حيث لكل قارئ منهما طريقته الخاصة في الأداء والنطق، بناءً على ما تلقاه عن شيوخه بسنده المتصل بقراءة النبي ﷺ. وقد اختار يعقوب طرقًا فرعية مختلفة، واختار راوياه رويس وروح بعض الانفرادات. وكان من أبرز النتائج:

---

(١) جمعها محقق كتاب (الإيضاح ص:١٦٨)، عبد الرزاق بن علي موسى، جزاه الله خيراً، وسيتمَّ إلحاقها هنا في آخر هذا الباب.

(٢) مفردة يعقوب ص:٣١-٣٢، مفردة البصري ص:٧٢-٧٣، الإيضاح ص:١٦٦ إلى ١٧٢، شرح الدرة للنويري ص:٣٤٢ إلى ٣٤٥، التحبير ص:٢٧٧ إلى ٢٨١، الشاطبية: ينظر باب ياءات الزوائد، والملحقات في هذه الدراسة. الدرة بيت:٥٦ إلى ٦١.

(٣) الإيضاح ص:١٦٦، النشر ٢/ ١٨٠.

(٤) الإيضاح ص:١٦٨.

(٥) الموسوعة القرآنية، https://quranpedia.net/book/20166

١-أنَّ غالبية هذه الانفرادات الأصولية قرأها يعقوب براوييه، فاشتملت على مواضع في: سورة الفاتحة، وعلى إدغام مواضع خاصة إدغاماً كبيراً لا يدغمها السوسي، وانفرد بتحريك هاء الضمير في مواضع يسكنها البصري، وخالفه بمسائل في الاستفهام المكرر، وانفرد بقراءة النقل في موضع خاص، وترك الإدغام في عدَّة كلمات قربت مخارج حروفها، وأظهر في كل أبواب (إذ، وقد، وتاء التأنيث، وهل، وبل)، وانفرد بإدغام نون فواتح (يس والقلم)، وقرأ بفتح كل ما يميله البصري إلا في موضعين، وانفرد بحذف هاءات السكت في كل الكلمات التي ثبتت فيها رسماً حال الوصل، وأثبت هاء السكت في كل ما أثبته البزي وقفاً في قراءته، وانفرد بالوقف على كلمات جمع فيها اتباع الرسم ومراعاة الإعراب، وانفرد بإسكان باب ياءات الإضافة وصلاً عند الهمزة المفتوحة والمكسورة، وعند ستة مواضع من السبعة التي بعدها همزة وصل، وبإسكان ياءات الإضافة عند حروف غير همز القطع أو الوصل إلا موضع (الأنعام: ١٦٤)، وانفرد بإثبات كل ياءات الزوائد المذكورة في الشاطبية وقفاً ووصلاً.

٢- وانفرد رويس عن يعقوب بمسائل أقلّ، تمثلت في تفرده بقراءة (سِرَطَ) في العرف والنكر، وبضم هاء الضمير وفق قاعدة خاصة، وانفرد بإدغام مواضع معينة إدغاماً كبيراً، وحذف صلة هاء الضمير في ﴿بِيَدِهِ﴾ (البقرة: ٢٢٣)، و﴿يَأْتِهِ﴾ (طه:٧٤)، وانفرد في تسهيل الهمزة الثانية من كلمة وكلمتين، وأظهر في قراءة حروف قربت مخارجها من كلمات مُعَيَّنة، وانفرد في الوقف على أيًّا دون «ما» (الإسراء: ١٠٩)، وانفرد في إسكان الياء التي قبل همزة الوصل في (الفرقان:٣٠)، وبإثبات ياء في موضع ﴿يَٰعِبَادِ﴾ (الزمر: ١٥) في الحالين.

٣- أما روح فانفراداته أقل من رويس، ومما انفرد به هو: تحقيق الهمزات عامة، وفتح (كافرين والكافرين) إلا في موضع (النمل: ٤٤)، وأمال الياء من (يس: ١)، وانفرد بإسكان ياء الإضافة في موضع سورة (إبراهيم: ٣٣)، وانفرد بحذف الياء في الحالين من موضع (الزخرف: ٦٨)، وانفرد بحذف الياء وصلاً من ﴿ءَاتَىٰنِ﴾ (النمل: ٣٧).

٤- انفرد يعقوب براوييه عن القراء العشرة في:

-إثبات هاء سكت وقفاً في ضمير الغائب (هو وهي) كيفما تصرف وأتى.

- إثبات هاء السكت وقفاً بعد نون النسوة المشددة من جمع المؤنث، شرط وجود هاء قبل النون، نحو: ﴿إِلَيْهِنَّ﴾.

-إثبات هاء السكت وقفاً بعد ياء المتكلم المبنية على الفتح نحو: ﴿عَلَيَّ﴾ حيث وقعت.

-بإثبات الياء المحذوفة من أحد عشر حرفاً في سبعة عشر موضعاً حال الوقف عليها، نحو: ﴿يُؤْتِ اللَّهُ﴾ (النساء: ١٤٥) ﴿وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ﴾ [(المائدة: ٤).

- إثبات ياء إضافة وقفاً فقط في موضع ﴿عِبَادِ﴾ (الزمر: ١٦).

- اثبات ياء إضافة في الحالين عند رؤوس الآي وجملتها (تسع وخمسين).

٥- وانفرد رويس عن القراء العشرة: بإثبات هاء السكت وقفاً في ألفاظ النُّدبة نحو ﴿يَٰوَيْلَتَىٰ﴾ وأخواتها، مع المدّ اللازم، وبإثبات هاء السكت وقفاً في ثمَّ الظرفية، نحو: ﴿ثَمَّ رَأَيْتَ﴾.

٦- تميَّزت قراءة يعقوب بالسهولة والوضوح، ومراعاة الفروق الدقيقة في تغاير النطق والإعراب مع اتحاد المعنى ومراعاة الأصل، ويُظهر توجيه انفراداته جمال التمايز في المعاني، خاصة في تعليلهم لحذف الحروف وقفاً لمراعاة التخفيف، وربط البيان الصوتي البديع بقوة المعنى كإثبات هاء وقفاً في ألفاظ النُّدبة مع المدّ اللازم، ففي هذا التوالف اللفظي مع المعنى إشارة إلى زيادة التفجع، فيقع الصوت كأن السامع يشهد الموقف، كذا الوقف على «وي» من «ويكانَّ» و«ويكانه» إشارة إلى كلمة حزن وتعجب في لغة البصريين، وغير ذلك من بديع المعاني المتوالفة مع الأداء الصوتي الذي يزيد الإيمان بكلام الله تعالى وإعجازه في جميع قراءاته وألفاظه الذي: ﴿لَّا يَأْتِيهِ الْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: ٤١).

وهكذا تكون هذه الدراسة قد أجابت على تساؤلاتها، وعالجت إشكاليتها، وحققت فرضياتها الثلاث، على أمل إتمام فرش الحروف بإذن الله تعالى، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

ياءات الزوائد التي يثبتها يعقوب عند رؤوس الآي

م	الكلمة	اسم السورة	رقم الآية
١	فارهبون	البقرة	٤٠
٢	فارهبون	النحل	٥١
٣	فاتقون	البقرة	٤١
٤	فاتقون	النحل	٢
٥	فاتقون	المؤمنون	٥٢
٦	فاتقون	الزمر	١٦
٧	ولا تكفرون	البقرة	١٥٢
٨	وأطيعون	آل عمران	٥٠
٩	وأطيعون	الزخرف	٦٣
١٠	وأطيعون	نوح	٣
١١	وأطيعون	الشعراء	١٠٨
١٢	وأطيعون	الشعراء	١١٠
١٣	وأطيعون	الشعراء	١٢٦
١٤	وأطيعون	الشعراء	١٣١
١٥	وأطيعون	الشعراء	١٤٤
١٦	وأطيعون	الشعراء	١٥٠
١٧	وأطيعون	الشعراء	١٦٣
١٨	وأطيعون	الشعراء	١٧٩
١٩	تنظرون	الأعراف	١٩٥
٢٠	تنظرون	يونس	٧١
٢١	تنظرون	هود	٥٥
٢٢	فأرسلون	يوسف	٤٥
٢٣	ولا تقربون	يوسف	٦٠
٢٤	أن تفندون	يوسف	٩٤
٢٥	متاب	الرعد	٣٠
٢٦	وإليه مآب	الرعد	٣٦
٢٧	عقاب	الرعد	٣٢
٢٨	عقاب	ص	١٤
٢٩	عقاب	غافر	٥
٣٠	فلا تفضحون	الحجر	٦٨
٣١	ولا تخزون	الحجر	٦٩
٣٢	فلا تستعجلون	الأنبياء	٣٧
٣٣	فاعبدون	الأنبياء	٢٥
٣٤	فاعبدون	الأنبياء	٩٢
٣٥	فاعبدون	العنكبوت	٥٦
٣٦	بما كذبون	المؤمنون	٢٦
٣٧	بما كذبون	المؤمنون	٣٩
٣٨	أن يحضرون	المؤمنون	٩٨
٣٩	رب ارجعون	المؤمنون	٩٩
٤٠	ولا تكلمون	المؤمنون	١٠٨
٤١	أن يكذبون	الشعراء	١٢
٤٢	فهو يهدين	الشعراء	٧٨
٤٣	سيهدين	الشعراء	٦٢
٤٤	يسقين	الشعراء	٧٩
٤٥	يشفين	الشعراء	٨٠
٤٦	يحيين	الشعراء	٨١
٤٧	كذبون	الشعراء	١١٧
٤٨	يقتلون	الشعراء	١٤
٤٩	يقتلون	القصص	٣٣
٥٠	حتى تشهدون	النمل	٣٢
٥١	فاسمعون	يس	٢٥
٥٢	سيهدين	الصافات	٩٩
٥٣	سيهدين	الزخرف	٢٧
٥٤	لما يذوقوا عذاب	ص	٨
٥٥	ليعبدون	الذاريات	٥٦
٥٦	يطعمون	الذاريات	٥٧
٥٧	فلا تستعجلون	الذاريات	٥٩
٥٨	فكيدون	المرسلات	٣٩
٥٩	ولي دين	الكافرون	٠٦

في الياءات الزائدة عن خط المصاحف وتدور بين الحذف والإثبات

م	الكلمة	السورة	الآية	الآية عند حفص	يعقوب	قالون	ورش	البزي	قنبل	أبو عمرو	أبو جعفر	ابن عامر	عاصم	حمزة	الكسائي	خلف العاشر
				أثبتها الياء وصلا ووقفا	119	2	2	26	22	2	4	1	1	2	1	1
				أثبت الياء وصلا	0	19	47	1	0	33	34	0	0	1	2	0
				لم يثبت الياء	1	100	75	98	101	85	84	121	122	121	121	123
١	فارهبون	البقرة	40	وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
٢	فاتقون	البقرة	41	وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
٣	تكفرون	البقرة	152	وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
٤	الداع	البقرة	186	أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا	في الحالين	بخلف	وصلا	لا	لا	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
٥	دعان	البقرة	186	أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا	في الحالين	بخلف	وصلا	لا	لا	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
٦	واتقون	البقرة	197	وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
٧	اتبعن	آل عمران	20	فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ	في الحالين	وصلا	وصلا	لا	لا	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
٨	وأطيعون	آل عمران	50	فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
٩	وخافون	آل عمران	175	فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
١٠	واخشون	المائدة	44	فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا	في الحالين	لا	لا	لا	لا	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
١١	هدان	الأنعام	80	قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
١٢	كيدون	الأعراف	195	قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنْظِرُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	وصلا	وصلا	هشام	لا	لا	لا	لا
١٣	تنظرون	الأعراف	195	قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنْظِرُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
١٤	تنظرون	يونس	71	ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنْظِرُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا

(المعتمد على أن هشاما ليس له الخلف في هذه الكلمة

بيانات الرواية — أسماء الرواة — الياءات المثبتة وصلا — الياءات المحذوفة — الياءات المثبتة في الحالين

في الياءات الزائدة عن خط المصاحف وتدور بين الحذف والإثبات

م	الكلمة	السورة	الآية	الآية عند حفص	يعقوب	قالون	ورش	البزي	قنبل	أبو عمرو	أبو جعفر	ابن عامر	عاصم	حمزة	الكسائي	خلف العاشر
١٥	تسألن	هود	46	إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
١٦	تنظرون	هود	55	فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنْظِرُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
١٧	تخزون	هود	78	فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي	في الحالين	لا	لا	لا	لا	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
١٨	يأت	هود	105	يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ	في الحالين	وصلا	وصلا	في الحالين	في الحالين	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	وصلا	لا
١٩	فأرسلون	يوسف	45	أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
٢٠	تقربون	يوسف	60	فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَلَا تَقْرَبُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
٢١	تؤتون	يوسف	66	قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ	في الحالين	لا	لا	في الحالين	في الحالين	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
٢٢	يتق	يوسف	90	إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ	لا	لا	لا	لا	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
٢٣	تفندون	يوسف	94	إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
٢٤	المتعال	الرعد	9	عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ	في الحالين	لا	لا	في الحالين	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
٢٥	متاب	الرعد	30	لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
٢٦	عقاب	الرعد	32	ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
٢٧	مآب	الرعد	36	إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
٢٨	وعيد	إبراهيم	14	ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
٢٩	أشركتمون	إبراهيم	22	إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
٣٠	دعاء	إبراهيم	40	رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ	في الحالين	لا	وصلا	في الحالين	لا	وصلا	وصلا	لا	لا	وصلا	لا	لا
٣١	تفضحون	الحجر	68	قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا

بيانات الرواية — أسماء الرواة — الياءات المثبتة وصلا — الياءات المحذوفة — الياءات المثبتة في الحالين

م	الياءات الزائدة عن خط المصاحف والدائرة بين الحذف والإثبات			الآية عند حفص	يعقوب	قالون	ورش	البزي	قنبل	أبو عمرو	أبو جعفر	ابن عامر	عاصم	حمزة	الكسائي	خلف العاشر
32	تخزون	الحجر	69	وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
33	فاتقون	النحل	2	أَنْ أَنذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
34	فارهبون	النحل	51	إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
35	أخرتن	الإسراء	62	لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ	في الحالين	وصلا	وصلا	في الحالين	في الحالين	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
36	المهتد	الإسراء	97	وَمَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ	في الحالين	وصلا	وصلا	لا	لا	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
37	المهتد	الكهف	17	مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ	في الحالين	وصلا	وصلا	لا	لا	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
38	يهدين	الكهف	24	وَقُلْ عَسَىٰ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا	في الحالين	وصلا	وصلا	في الحالين	في الحالين	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
39	ترن	الكهف	39	إِن تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنكَ مَالًا وَوَلَدًا	في الحالين	وصلا	لا	في الحالين	في الحالين	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
40	يؤتين	الكهف	40	فَعَسَىٰ رَبِّي أَن يُؤْتِيَنِ خَيْرًا مِّن جَنَّتِكَ	في الحالين	وصلا	وصلا	في الحالين	في الحالين	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
41	نبغ	الكهف	64	قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا	في الحالين	وصلا	وصلا	في الحالين	في الحالين	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	وصلا	لا
42	تعلمن	الكهف	66	هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا	في الحالين	وصلا	وصلا	في الحالين	في الحالين	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
43	تتبعن	طه	93	أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي	في الحالين	وصلا	وصلا	في الحالين	في الحالين	وصلا	في الحالين*	لا	لا	لا	لا	لا
44	فاعبدون	الأنبياء	25	نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
45	تستعجلون	الأنبياء	37	سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
46	فاعبدون	الأنبياء	92	أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
47	والباد	الحج	25	جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَن	في الحالين	لا	وصلا	في الحالين	في الحالين	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا

* أثبت أبو جعفر الياء مفتوحة وصلا، ساكنة وقفا

ياءات الزوائد ● أسماء الرواة ● الياءات الثابتة وصلا ● الياءات المحذوفة ● الياءات الثابتة في الحالين

م	الياءات الزائدة عن خط المصاحف والدائرة بين الحذف والإثبات			الآية عند حفص	يعقوب	قالون	ورش	البزي	قنبل	أبو عمرو	أبو جعفر	ابن عامر	عاصم	حمزة	الكسائي	خلف العاشر
48	نكير	الحج	44	ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
49	كذبون	المؤمنون	26	قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كَذَّبُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
50	كذبون	المؤمنون	39	قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كَذَّبُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
51	فاتقون	المؤمنون	52	أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
52	يحضرون	المؤمنون	98	وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَن يَحْضُرُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
53	ارجعون	المؤمنون	99	حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
54	تكلمون	المؤمنون	108	قَالَ اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
55	يكذبون	الشعراء	12	قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
56	يقتلون	الشعراء	14	وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
57	سيهدين	الشعراء	62	قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
58	يهدين	الشعراء	78	الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
59	ويسقين	الشعراء	79	وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
60	يشفين	الشعراء	80	وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
61	يحيين	الشعراء	81	وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
62	وأطيعون	الشعراء	108	فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
63	وأطيعون	الشعراء	110	فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
64	كذبون	الشعراء	117	قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا

ياءات الزوائد ● أسماء الرواة ● الياءات الثابتة وصلا ● الياءات المحذوفة ● الياءات الثابتة في الحالين

م	هي الياءات الزائدة عن خط المصاحف وتدور بين الحذف والإثبات			الآية عند حفص	يعقوب	قالون	ورش	البزي	قنبل	أبو عمرو	أبو جعفر	ابن عامر	عاصم	حمزة	الكسائي	خلف العاشر
65	وأطيعون	الشعراء	126	فاتقوا الله وأطيعون	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
66	وأطيعون	الشعراء	131	فاتقوا الله وأطيعون	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
67	وأطيعون	الشعراء	144	فاتقوا الله وأطيعون	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
68	وأطيعون	الشعراء	150	فاتقوا الله وأطيعون	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
69	وأطيعون	الشعراء	163	فاتقوا الله وأطيعون	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
70	وأطيعون	الشعراء	179	فاتقوا الله وأطيعون	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
71	تشهدون	النمل	32	ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
72	آتان	النمل[1]	36	فما آتان الله خير مما آتاكم	مراع	قالون	وصلا	لا	لا	البصري	وصلا	لا	حفص	لا	لا	لا
73	أتمدونن	النمل	36	فلما جاء سليمان قال أتمدونن بمال	في الحالين	وصلا	وصلا	في الحالين	في الحالين	وصلا	وصلا	لا	لا	في الحالين	لا	لا
74	يقتلون	القصص	33	إني قتلت منهم نفسا فأخاف أن يقتلون	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
75	يكذبون	القصص	34	إني أخاف أن يكذبون	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
76	فاعبدون	العنكبوت	56	إن أرضي واسعة فإياي فاعبدون	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
77	كالجواب	سبأ	13	وجفان كالجواب وقدور راسيات	في الحالين	لا	وصلا	في الحالين	في الحالين	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
78	نكير	سبأ	45	فكذبوا رسلي فكيف كان نكير	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا

[1] [illegible]

بيانات الزوائد — أسماء الرواة — الياءات الثابتة وصلا — الياءات المحذوفة — الياءات الثابتة في الحالين

م	هي الياءات الزائدة عن خط المصاحف وتدور بين الحذف والإثبات			الآية عند حفص	يعقوب	قالون	ورش	البزي	قنبل	أبو عمرو	أبو جعفر	ابن عامر	عاصم	حمزة	الكسائي	خلف العاشر
79	نكير	فاطر	26	ثم أخذت الذين كفروا فكيف كان نكير	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
80	يردن	يس	23	إن يردن الرحمن بضر لا تغن عني	وقفا	لا	لا	لا	لا	لا	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا
81	ينقذون	يس	23	لا تغن عني شفاعتهم شيئا ولا ينقذون	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
82	فاسمعون	يس	25	إني آمنت بربكم فاسمعون	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
83	لتردين	الصافات	56	قال تالله إن كدت لتردين	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
84	سيهدين	الصافات	99	وقال إني ذاهب إلى ربي سيهدين	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
85	عذاب	ص	8	بل هم في شك من ذكري بل لما يذوقوا عذاب	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
86	عقاب	ص	14	إن كل إلا كذب الرسل فحق عقاب	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
87	يا عباد	الزمر	16	ذلك يخوف الله به عباده يا عباد فاتقون	وقفا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
88	فاتقون	الزمر	16	ذلك يخوف الله به عباده يا عباد فاتقون	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
89	عقاب	غافر	5	فأخذتهم فكيف كان عقاب	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
90	التلاق	غافر	15	على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق	في الحالين	لا	وصلا	في الحالين	في الحالين	لا	ابن وردان	لا	لا	لا	لا	لا
91	التناد	غافر	32	ويا قوم إني أخاف عليكم يوم التناد	في الحالين	لا	وصلا	في الحالين	في الحالين	لا	ابن وردان	لا	لا	لا	لا	لا
92	اتبعون	غافر	38	وقال الذي آمن يا قوم اتبعون أهدكم	في الحالين	وصلا	لا	في الحالين	في الحالين	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
93	الجوار	الشورى	32	ومن آياته الجوار في البحر كالأعلام	في الحالين	وصلا	وصلا	في الحالين	في الحالين	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
94	سيهدين	الزخرف	27	إلا الذي فطرني فإنه سيهدين	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا

بيانات الزوائد — أسماء الرواة — الياءات الثابتة وصلا — الياءات المحذوفة — الياءات الثابتة في الحالين

... الياءات الزائدة عن خط المصاحف ... دور بين الحذف والإثبات			الآية عند حفص	يعقوب	قالون	ورش	البزي	قنبل	أبو عمرو	أبو جعفر	ابن عامر	عاصم	حمزة	الكسائي	خلف العاشر
وَاتَّبِعُونِ	الزخرف	61	فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَٰذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
وَأَطِيعُونِ	الزخرف	63	فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
تَرْجُمُونِ	الدخان	20	وَإِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ أَنْ تَرْجُمُونِ	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
فَاعْتَزِلُونِ	الدخان	21	وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
وَعِيدِ	ق	14	كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
الْمُنَادِ	ق	41	وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ	في الحالين	وصلا	وصلا	في الحالين	في الحالين	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
وَعِيدِ	ق	45	فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
لِيَعْبُدُونِ	الذاريات	56	وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
يُطْعِمُونِ	الذاريات	57	مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
يَسْتَعْجِلُونِ	الذاريات	59	مِثْلَ ذَنُوبِ أَصْحَابِهِمْ فَلَا يَسْتَعْجِلُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
الدَّاعِ	القمر	6	فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نُكُرٍ	في الحالين	لا	وصلا	وصلا	لا	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
الدَّاعِ	القمر	8	مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَٰذَا يَوْمٌ عَسِرٌ	في الحالين	وصلا	وصلا	في الحالين	في الحالين	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
وَنُذُرِ	القمر	16	فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
وَنُذُرِ	القمر	18	فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
وَنُذُرِ	القمر	21	فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
وَنُذُرِ	القمر	30	فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا

ياءات الزوائد — أعلام الرواة — الياءات المثبتة وصلا — الياءات المحذوفة — الياءات المثبتة في الحالين

... الياءات الزائدة عن خط المصاحف ... دور بين الحذف والإثبات			الآية عند حفص	يعقوب	قالون	ورش	البزي	قنبل	أبو عمرو	أبو جعفر	ابن عامر	عاصم	حمزة	الكسائي	خلف العاشر
وَنُذُرِ	القمر	37	فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
وَنُذُرِ	القمر	39	فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
نَذِيرِ	الملك	17	وَلَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
نَكِيرِ	الملك	18	وَلَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ	في الحالين	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
وَأَطِيعُونِ	نوح	3	أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
فَكِيدُونِ	المرسلات	39	فَإِنْ كَانَ لَكُمْ كَيْدٌ فَكِيدُونِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
يَسْرِ	الفجر	4	وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ	في الحالين	وصلا	وصلا	في الحالين	في الحالين	وصلا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
بِالْوَادِ	الفجر	9	وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ	في الحالين	لا	وصلا	في الحالين	في الحالين*	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا
أَكْرَمَنِ	الفجر	15	فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ	في الحالين	وصلا	وصلا	في الحالين	لا	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
أَهَانَنِ	الفجر	16	فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ	في الحالين	وصلا	وصلا	في الحالين	لا	لا	وصلا	لا	لا	لا	لا	لا
دِينِ	الكافرون	6	لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ	في الحالين	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا	لا

... الياء وصلا وله حال الوقف الإثبات والحذف

ياءات الزوائد — أعلام الرواة — الياءات المثبتة وصلا — الياءات المحذوفة — الياءات المثبتة في الحالين

المصادر والمراجع

١-الإبياري، محمد بن محمد بن محمد هلالي (ت بعد ١٢٤٢)، البهجة السنيَّة بشرح الدُّرَّة البهية، تحقيق: نورة بنت علي الهلال، رجاء بنت محمد يعقوب، ط١، ١٤٣٢ ه-٢٠١١م.

٢- ابن الأثير، مجد الدين، أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري (ت٦٠٦ه)، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩ه - ١٩٧٩م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي.

٣- الأزهري الهروي، محمد بن أحمد، أبو منصور (ت ٣٧٠هـ)، معاني القراءات، مركز البحوث في كلية الآداب - جامعة الملك سعود- السعودية، ط١، ١٤١٢ هـ- ١٩٩١ م.

٤- آل إسماعيل، نبيل بن محمد إبراهيم، علم القراءات، مكتبة التوبة، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

أصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد، الراغب (ت ٥٠٢هـ)،

٥- الأندلسي، عبد الله بن عبد العزيز البكري، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق مصطفى السقا، بيروت-لبنان، عالم الكتب، ١٤٠٣م، ط٣.

٦- ابن البَاذِش: أحمد بن علي بن أحمد بن خلف الأنصاري (ت ٥٤٠هـ.)، الإقناع في القراءات السبع، دار الصحابة للتراث.

٧- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي (ت ٢٥٦ هـ)، الجامع المسند الصحيح، دار التأصيل - القاهرة، ط١، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢.

٨- البنا، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني الدمياطيّ (ت ١١١٧ هـ.)، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ٢٠٠٦ م - ١٤٢٧هـ.، ط٣.

٩- التركستاني، أمل، المدرسة البصرية في القراءات القرآنية (دراسة استقرائية تحليلية)، بحث مُحكَّم منشور في مجلة الراسخون، ٢٠٢٢م.

1408/http://ojs.mediu.edu.my/index.php/arrasikhun/article/view/3847

١٠-الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (٢٠٩ - ٢٧٩ هـ)، الجامع الكبير سنن الترمذي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط (جميع الأجزاء)، عبد اللطيف حرز الله (جـ ١)، أحمد برهوم (جـ ٢)، محمد كامل قرة بللي (جـ ٣)، هيثم عبد الغفور (جـ ٤)، جمال عبد اللطيف (جـ ٥)، سعيد اللحام (جـ ٦)، دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

١١- ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت ٨٣٣هـ)، التمهيد في علم التجويد، تحقيق: الدكتور على حسين البواب، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٠٥هـ. - ١٩٨٥م.

١٢- ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري محمد بن محمد بن يوسف (ت ٨٣٣ هـ.)، تحبير التيسير في القراءات العشر، تحقيق: د. أحمد محمد مفلح القضاة، دار الفرقان - الأردن / عمان، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ط١.

١٣- ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت: ٨٣٣ه)، متن الدُّرَّة المُضيَّة في القراءات الثلاث المَرْضِيَّة، تحقيق: د.أيمن رشدي سويد، مكتبة ابن الجزري، ١٤٣١هـ./٢٠١٠م.

١٤- ابن الجزري، محمد بن محمد بن الجزري، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى، ١٣٥١هـ.

١٥- ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت ٣٩٢ هـ)، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م.

١٦- ابن حنبل: أحمد (١٦٤ - ٢٤١ هـ)، المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط (ت ١٤٣٨ هـ) وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١م.

١٧- ابن خالويه: الحسين بن أحمد (ت ٣٧٠ هـ)، الحجة في القراءات السبع، تحقيق د. عبد العال سالم مكرم (ت ١٤٢٩ هـ) دار الشروق - بيروت، ط٤، ١٤٠١هـ.

١٨- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت-لبنان، دار صادر.

١٩- الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر، التيسير في القراءات السبع، تحقيق: أوتار تريتز، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٤هـ. / ١٩٨٤م.

٢٠- الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر (ت ٤٤٤)، التحديد في الإتقان والتجويد، تحقيق: الدكتور غانم قدوري حمد، مكتبة دار الأنبار-بغداد، ساعدت جامعة بغداد على طبعه، ط١، ١٤٠٧هـ. - ١٩٨٨م.

٢١- الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد (ت٤٤٤ه)، مُفردة أبي عمرو بن العلاء البصري (ت١٥٤)، تحقيق: حاتم صالح الضامن، دار البشائر- دمشق، ١٤٢٨ هـ./٢٠٠٨م، ط١.

٢٢- الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد (ت٤٤٤ه)، مُفردة يعقوب بن إسحاق الحضرمي (ت٢٠٥)، تحقيق: حاتم صالح الضامن، دار ابن الجوزي، السعودية-الدمام، ١٤٢٩ هـ./٢٠٠٩، ط١.

٢٣- الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو (ت ٤٤٤هـ.)، المقنع في رسم مصاحف الأمصار، المحقق: محمد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٢٤- دراز، محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن،

أطروحة دكتوراه للمؤلف باللغة الفرنسـية - جامعة باريـس، ١٩٤٧م، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، راجعه: د. السيد محمد بدوي، دار القلم – الكويت، ط٥، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٢٥- الدوسري، إبراهيم بن سعيد بن حمد، مختصر العبارات لمعجم مصطلحات القراءات، دار الحضارة للنشر – الرياض، ط١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

٢٦- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (ت ٧٤٨هـ.)، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧ هـ- ١٩٩٧م.

٢٧- الذَّهبـي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني (ت ٧٤٨ه)، تذكرة الحفاظ، وضع حواشيه الشيخ زكريا عميرات، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨ م، ط١.

٢٨- الذهبـي، شـمس الديـن أبو عبـد الله محمد بن أحمـد بن عثمـان (ت ٧٤٨ ه)، تاريخ الإسـلام ووفيات المشاهير والأعلام، حققه وضبط نصـه وعلق عليه: د. بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ. - ٢٠٠٣ م.

٢٩- الذهبي، شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان (٧٤٨ هـ.)، سير أعلام النبلاء، دار الحديث - القاهرة، (١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م).

٣٠- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (ت ٧٤٨ هـ.)، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق محمَّد سيد جاد الحقّ، القاهرة - مصر، دار الكتب الحديثة، ط١.

٣١- الـرازي، زيـن الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بـن عبد القادر (ت ٦٦٦ه)، مختار الصـحاح، تحقيق: يوسـف الشيخ محمد، المكتبة العصـرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط٥، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.

٣٢- الزبيـدي، عثمـان بن عُمر النَّاشـري اليمني، الإيضـاح على متن الـدّرة، تحقيق: عبد الرزاق موسى، دار ابن القيم السعودية، دار ابن عفان-القاهرة،١٤٢٥ه-٢٠٠٤م، ط١.

٣٣- الزبيـدي، محمَّد بن الحسـن بـن عبد الله الأندلسـي (ت٣٧٨ هـ.)، مختصـر العين، تحقيق نور حامد الشاذلي، بيروت - لبنان، عالم الكتب، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م، ط١.

٣٤- الزبيدي، محمد بن الحسـن بن عبيد الله بن مذحج الأندلسـي الإشبيلي، (ت ٣٧٩ ه)، طبقـات النحويين واللغويين، المحقق: محمد أبو الفضـل إبراهيـم (ت ١٤٠١هـ.)، دار المعارف، ط٢.

٣٥- الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، (ت ١٢٠٥ هـ.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية.

٣٦- الزُّرْقاني، محمد عبد العظيم الزُّرْقاني (ت ١٣٦٧ه)، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط٣.

٣٧- ابــن زنجلة، عبــد الرحمن بن محمد، أبــو زرعة (ت حوالــي ٤٠٣ ه)، حجة القراءات، تحقيق سعيد الأفغاني (ت١٤١٧).

٣٨- الســخاوي، شــمس الدين أبو الخيــر محمد بن عبد الرحمن بن محمــد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد (ت ٩٠٢هـ)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة – بيروت.

٣٩- الســخاوي، علم الدين علي بن محمد أبو الحســن السخاوي (ت ٦٤٣ هـ)، فتح الوصيد في شرح القصيد، تحقيق: أحمد عدنان الزعبي، أطروحة دكتوراه، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإســلامية في الســودان - كلية الدراســات العليا والبحث العلمي قســم التفســير وعلــوم القرآن ١٩٩٨م، دار البيان للنشر والتوزيع – الكويت، ط١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢م.

٤٠- أبو سـعد، عبد الكريم بن محمد بن منصــور التميمي (ت ٥٦٢ هـ)، الأنســاب، محمد أمين دمج، بيروت - لبنان، مكتبة ابن تيمية بالقاهرة، تحقيق: جـ ٧، ٨: محمد عوامة.

٤١- ابن الســلار، عبد الوهاب بن يوســف بن إبراهيم، (ت ٧٨٢هـ)، طبقات القراء السبعة وذكر مناقبهم وقراءاتهم، المحقق: أحمد محمد عزوز، المكتبة العصــرية - صــيدا بيروت، ط١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣م.

٤٢- ســيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثــي بالولاء (ت ١٨٠هـ)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط٣، ٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م.

٤٣- الســيوطي، عبــد الرحمــن بــن أبي بكر، جــلال الديــن (ت ٩١١ ه)، الإتقــان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (ت ١٤٠١ هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤ هـ/ ١٩٧٤م.

٤٤- الســيوطي، عبــد الرحمــن بن أبي بكــر، جلال الديــن الســيوطي (ت ٩١١ه)، طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ..

٤٥- الشاطبي، القاسم بن فِيرُّه بن خلف بن أحمد (ت٥٩٠ هـ.)، حرز الأماني ووجه التهاني (الشــاطبية)، صــححه وضــبطه: محمد تميم الزعبي، دار الهدى - المدينة المنورة، ١٤١٧هـ. - ١٩٩٦م، ط٣.

٤٦- الصــفدي، صــلاح الدين خليل بن أيبك بــن عبد الله (ت ٧٦٤هــ)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث – بيروت، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

٤٧- الضــباع، علي محمد، الإضاءة في بيان أصول القراءة، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ١٤٢٠ هـ./١٩٩٩م.

٤٨- الطبــري، محمد بن جرير الطبري (ت٢٢٤ه)، جامــع البيان عن تأويل آي القرآن، دار التربية والتراث - مكة المكرمة.

٤٩- عقيلة، محمد بن أحمد بن سعيد الحنفي المكيّ، شمس الدين (ت ١١٥٠ هـ)، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، المحققون: مجموعة رسائل جامعية ماجستير لباحثين: محمد صفاء حقي، وفهد علي العندس وغيرهم، مركز البحوث والدراسات جامعة الشارقة الإمارات، ط١، ١٤٢٧ه.

٥٠- العَكري، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩ هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، حققه: محمود الأرناؤوط (ت ١٤٣٨هـ)، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط (ت ١٤٢٥هـ)، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ. -١٩٨٦م.

٥١- الفارسيّ، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو علي (ت ٣٧٧هـ)، الحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي - بشير جويجابي، دار المأمون للتراث-دمشق / بيروت، ١٤١٣ هـ -١٩٩٣م، ط٢.

٥٢- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط٨، بيروت – لبنان، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.

٥٣- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، أبو العباس (ت ٧٧٠ هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية - بيروت.

٥٤- القباقبي، شمس الدين محمد بن خليل (ت ٨٤٩)، إيضاح الرموز ومفتاح الكنوز في القراءات الأربع عشر، تحقيق د. أحمد خالد شكري، دار عمار للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣ م.

٥٥- القسطلاني، شهاب الدين أحمد (٩٢٣ هـ)، الفتح المواهبي في ترجمة الإمام الشاطبي، تحقيق: إبراهيم بن محمد الجرمي، دار الفتح، عمان-الأردن، ١٤٢١هـ- ١٩٩٩م، ط١.

٥٦- القسطلاني، لطائف الإشارات لفنون القراءات، أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت ٩٢٣ هـ)، تحقيق: د. خالد حسن أبو الجود، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، الجيزة - مصر، ط١، ٢٠١٤ ه.

٥٧- القَصّاب: محمد بن علي الكَرَجي، (ت قريبا من ٣٦٠ هـ)، نُكَت القرآن الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام، تحقيق: علي بن غازي التويجري (جـ ١) - إبراهيم بن منصور الجنيدل (جـ ٢ - ٣) - شايع بن عبده بن شايع الأسمري (جـ ٤)، رسائل علمية من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وجامعة أم القرى بمكة المكرمة، دار ابن القيم بالدمام - دار ابن عفان بالقاهرة، ط١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣م.

٥٨- القلانسي، أبو العز محمد بن الحسين بن بندار الواسطي (ت٥٢١ هـ)، إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي في القراءات العشر، المحقق: عمر حمدان الكبيسي، رسالة: ماجستير، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، ١٤٠٣ - ١٤٠٤ هـ.

٥٩- القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب (ت ٤٣٧هـ)، الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار نهضة.

٦٠- الماوردي، أبو الحسن علي بن حبيب البصري البغدادي، (ت ٤٥٠هـ)، تفسير الماوردي، النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان.

٦١- ابن المبارك، أبو محمد، عبد الله بن عبد المؤمن، تاج الدين، الواسطيّ المقرئ (ت٧٤١هـ.)، الكنز في القراءات العشر، المحقق: د. خالد المشهداني، مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

٦٢- مجاهد، أحمد بن موسى، السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٦٣- محيسن، محمد سالم، الإشارات الجليَّة في القراءات السبع من طريق الشاطبية، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

٦٤-الموسوعة القرآنية، https://quranpedia.net/book/20166

٦٥- الناشري، الزَّبيدي، اليمني، عثمان بن عُمر عفيف الدِّين، أبي التَّوفيق، (ت:٨٤٨هـ)، مخطوط: الهداية إلى تحقيق الرواية عن إمامَي التحقيق والدِّراية نافع بن عبد الرحمن المدنيِّ، وأبي عمرو بن العلاء البصريِّ، رواية عيسى بن مينا قالونَ عن نافع، ورواية أبي عُمرَ الدُّوريِّ عن أبي محمَّد اليزيديِّ عن أبي عَمرو، دراسة وتحقيق: د. ندى محمد صلاح الدين كبارة، رسالة ماجستير، ٢٠١٢م، جامعة الجنان، طرابلس-لبنان، قيد الطباعة والنشر.

٦٦- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق (ت٣٨٠هـ)، الفهرست، قابله بأصوله وأعده للنشر: أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي - مركز دراسات المخطوطات الإسلامية، لندن-إنجلترا، ط٢، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م.

٦٧- ابن نقطة، محمد بن عبد الغني البغدادي (ت٦٢٩هـ)، تكملة الإكمال، تحقيق د. عبد القيوم عبد رب النبي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٠هـ.

٦٨- النوَيري، محمد بن محمد أبو القاسم (ت٨٩٧م)، شرح الدرة المضية في القراءات الثلاث المروية، تحقيق: عبد الرافع على الشرقاوي، مكتبة الرُّشد-الرياض، ١٤٢٤هـ.-٢٠٠٣م، ط١.

٦٩- النيسابوري، أحمد بن الحسين بن مِهْران (ت ٣٨١ه)، المبسوط في القراءات العشر، تحقيق: سبيع حمزة حاكيمي، مجمع اللغة العربية — دمشق، ١٩٨١م.

٧٠- الهُذلي، يوسف بن علي بن جبارة بن محمد بن عقيل المغربي (ت ٤٦٥هـ)، الكامل



في القراءات والأربعين الزائدة عليها، تحقيق: جمال بن السيد بن رفاعي الشايب، مؤسسة سما للتوزيع والنشر، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٧١- الهمذاني، الحسن بن أحمد العطار (ت٥٦٩ هـ)، التمهيد في معرفة التجويد، تحقيق مجدي فتحي السيد، طنطا-مصر، دار الصحابة للتراث، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.



إعداد| د محمد بن أحمد بن محمد الأنصاري
الأستاذ المشارك في قسم الفقه كلية الدراسات الإسلامية بجامعة أفريقيا الفرنسية العربية الأهلية

Prepared by: Dr. Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad Al-Ansari
Associate Professor, Department of Fiqh College of Islamic Studies
Africa French–Arab Private University

البريد الإلكتروني: abuwael901@gmail. com

المسائل الفقهية المحددة بثلاثة أيام
في كتاب البيوع
جمعًا ودراسة

Juristic Issues Restricted to Three Days in the Book of Sales
A Compilation and Analytical Study

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7903

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١٢/٢٨ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/١/٧

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى جمع المسائل الفقهية المحددة بثلاثة أيام في كتاب البيوع ودراستها دراسة فقهية مقارنة، سلكت فيها المنهج الاستقرائي والمنهج المقارن، وقد جاءت الدراسة في مبحثين، المبحث الأول: في التعريف بمفردات العنوان، وفيه بيان مفهوم التحديد، والمراد بالمدة واليوم، وتعريف البيع، وبيان الحكمة من تحديد الأحكام الفقهية بمدة ثلاثة أيام، وأما المبحث الثاني: فكان في ذكر المسائل الفقهية، وبلغ عددها عشر مسائل، ودرست المسائل بتحرير محل النزاع فيها، وذكر الأقوال الواردة في المسألة، وبيان القول الراجح منها بدليله، وظهر من خلال هذه الدراسة تنوع المسائل الفقهية المحددة بثلاثة أيام في كتاب البيوع واختلافها، وأنها ليست على درجة واحدة من حيث القوة.

الكلمات المفتاحية: المسائل، الفقهية، التحديد، ثلاثة أيام، البيوع.

Abstract:

This study aims to compile the juristic issues restricted to a period of three days in the Book of Sales and to examine them through a comparative fiqh-based analysis. The research adopts both the inductive and comparative methodologies. The study is structured into two main sections. The first section introduces the key components of the title, clarifying the concept of restriction, the intended meaning of a time period and a day, defining sale, and explaining the wisdom behind restricting certain juristic rulings to a three-day period. The second section addresses the juristic issues themselves, which number ten. Each issue is examined by precisely delineating the point of juristic disagreement, presenting the various scholarly opinions related to the issue, and identifying the preponderant view supported by its evidence. The study reveals the diversity of juristic issues restricted to three days within the Book of Sales, as well as their differences, indicating that they do not hold the same level of juristic strength.

Keywords: juristic issues, restriction, three days, sales, fiqh.

مقدمة

الحمـد للّٰه الذي علم بالقلم، علم الإنســان مالم يعلم، أفاض علينا سـوابغ النعم، ودفع عنَّا بوائق النقم، والصــلاة والســلام على المبعوث إلى العرب والعجم، وعلى آله وصحبه ذوي الهمم، ومن تبعهم بإحسان من الأنام، وسائر الأمم.

أمــا بعد: فـإن الفقه في الدين أنفس ما بُذلت فيه الأوقات، وصُـرفت لـه العزائم والغايات، وأولــى ما عُني به الطالب، ورغـب فيه الراغب، وللعلماء جهود عظيمة في بيــان أحكامه وتقريبها وإيضــاحها، ومن الجهود المبذولة في تقريب مســائل الفقه حصر المســائل المحددة بتحديدات معينة بأوقات أو أزمنة محددة، وإفرادها في مؤلفات مستقلة، والعناية بها، ومن ذلك ما أشار إليه السيوطي رحمه الله [٩١١ هـ.] أثناء حديثه عن المسائل المحددة بالعدد أربعين حيث قال: «هَذَا الْعَدَد لَهُ اعْتِبَار فِي الشَّرْع كَبِير كالثلاث، والسـبع وَقد أفردت فِي أعداد السَّـبع جزءًا، وَفِي أعداد الْأَرْبَعين آخر»(١).

وإن ممــا ورد التحديــد به لجملة من المســائل الفقهيــة التحديد بثلاثة أيام، وهي مســائل متنوعة ومتفرقة في ثنايا كتب أهل العلم على اختلاف المذاهب في شتى أبواب الفقه.

---

(١) تنوير الحوالك شرح موطأ مالك (١/ ١٣١)، ومن المؤلفات الواردة في ذلك رسالة لطيفة بعنوان: «إحياء التراث فيما جاء في عدد السبع والثلاث» تأليف الشيخ العلامة: عبد الله بن عبد العزيز بن عقيل رحمه الله، جمع فيها بعض النصوص الواردة في الكتاب، والسنة، وكلام السلف والعرب محددة بتلك الأعداد، دون دراسة، وذكر أن العدد (٣)، والعدد(٧) ورد ذكرهما كثيرًا في النصوص، فرغب في جمع ما تيسر له الوقوف عليه من ذلك.

قـال الشـيخ ابن عثيمين رحمــه الله [١٤٢١هـ.]: «ترتيــب الأحكام ثوابًـا كان أو عقابًا على عــدد معيــن مما لا مجال للعقل فيه، لكن من أكثر الأحكام ما رُتب على الثلاث والســبع»[١]. ونظراً لأهمية المســائل الفقهية المحددة بمدة ثلاثة أيام، وكثرتها، وتنوعها، واختلافها في أبواب الفقه المختلفـة، جاءت هذه الدراســة لتتناول المســائل الفقهية المحددة بثلاثة أيــام في كتاب البيوع، ودراسـتها دراسة فقهية مقارنة، تعنى بجمع المسائل من مظانها، وتحرير محل الوفاق والخلاف، وبيــان الأقوال الــواردة فيها؛ لأني لم أجد دراســة علمية جمعت هذه المســائل، في موطن واحد-حسب اطلاعي-، والله أسأل التوفيق والسداد، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره.

-عناية العلماء بجمع المسائل الفقهية المحددة عمومًا، والإشارة إليها، والتنصيص عليها، وإفرادها بالتأليف كما سـبق، ومن الإشـارة إلى المسائل المحددة بثلاثة أيام والتنويه عليها، قول الباجي رحمه الله [٤٧٤ هـ.]: (لأن الثلاث قد جعلت أصـلاً في الشـرع في اعتبار معان واختيارها في المصراة، وفي استظهار المستحاضة، وعهدة الرقيق، وغير ذلك من المعاني)[٢]، وقال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله [١٤٢١هـ.]: «ونحن نرى أن الشـارع اعتبر العدد الثلاث في مواضـع كثيرة مثل الطلاق، والوضـوء ثلاث، وصـيام ثلاث من كل شـهر، والاسـتئذان، وغيره، بخلاف الخمس فليس لها أصل.»[٣]

- جمع هذه المسائل المتناثرة والمتفرقة في كتب مختلفة ودراستها في سفر واحد مما يعين على الوصول إليها، والاستفادة منها، ويساهم في تقريب الفقه وخدمته.

- أهمية العناية بالمعاملات المالية ومعرفة أحكامها، والحاجة الماسة لذلك.

- عدم وجود رسـالة سابقة في هذا الموضـوع تعنى بجمع هذه المسائل ودراستها على وجه الخصوص، فيما وقفت عليه حسب بحثي.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى ما يلي:

- حصر وجمع المسائل الفقهية المحددة بثلاثة أيام في كتاب البيوع.

- دراسة المسائل دراسة فقهية مقارنة.

- تحرير محل الوفاق والخلاف فيها.

---

(١) فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام (٦/ ٤٦٩)، وقال رحمه الله في موطن آخر: «والثلاث معتبرة شرعًا في مسائل كثيرة» فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام (٣/ ٦٠١).

(٢) المنتقى شرح الموطأ (٥/ ٢٨٤)، وانظر: الوسيط في المذهب الشافعي (٦/ ٢٥).

(٣) الشرح الممتع على زاد المستقنع (١٣/ ٤٢٩).

- بيان الراجح في المسائل مع بيان سبب الترجيح.
- إبراز أثر التحديد بثلاثة أيام في المسائل الفقهية في كتاب البيوع.

الدراسات السابقة:

لم أطلع بعد البحث والسؤال والاستفسار على دراسة، أو بحث يتعلق بجمع المسائل الفقهية المحددة بثلاثة أيام في أبواب المعاملات ودراستها، ومن البحوث التي وقفت عليها ولها علاقة بالمدد الشرعية عمومًا بحث بعنوان: المدد الشرعية في العبادات والمعاملات د/ إبراهيم بن ناصر الحمود، رسالة قدمت لنيل درجة الدكتوراه بقسم الفقه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤١٠هـ، أورد فيه الباحث خمسة مسائل في كتاب البيوع ذُكر فيها التحديد بثلاثة أيام، وفي هذا البحث بلغ عدد المسائل عشر مسائل.

حدود البحث: أبواب فقه المعاملات المالية في كتب العلم المختلفة.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في الإجابة على التساؤلات التالية:

-ما هي الأحكام الفقهية المحددة بثلاثة أيام في كتاب البيوع؟
- ما هي الأقوال الواردة فيها بين العلماء؟
-ما هو الراجح في تلك المسائل؟
-ما هي الحكمة من تحديد الأحكام الفقهية بثلاثة أيام؟

منهج البحث:

اعتمدت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي، والمنهج المقارن.

سلكت في إجراءات هذا البحث المنهج الآتي:

- جمعت المسائل الفقهية في كتاب البيوع من بطون الكتب المختلفة.
- رتبت المسائل ووضعت لكل مسألة عنواناً مناسباً لها.
- درست المسائل على النحو التالي:

أ- إذا كانت المسألة موضع اتفاق بين العلماء فإني أبيّن ذلك بالعزو إلى مصادره الأصلية مع الإشارة إلى دليل المسألة.

ب- إذا كانت المسألة محل اختلاف بين العلماء فأحرر محل النزاع فيها، ثم أذكر الأقوال الواردة فيها، وأبين القول الراجح منها، ودليله.

ج- وثقت ما يحتاج إلى توثيق من الكتب المعتمدة.

- خرجت الأحاديث النبوية مراعيًا ما يأتي: إذا كان الحديث في الصحيحين، أو في أحدهما فإني أكتفي بالعزو إليهما، أو إلى أحدهما. وإن كان الحديث في غيرهما فإني أخرجه من الكتب المتعمدة، مع بيان أقوال العلماء فيه.

- عزوت الآثار إلى مظانها.

- ركزت على موضوع البحث وتجنبت الاستطراد.
- عرفت بالمصطلحات العلمية، والكلمات الغريبة.
- أتبعت البحث بثبت المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

هيكل البحث:

انتظم البحث في مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وفهارس.

المقدمة: وتشتمل على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، ومشكلة البحث، وهيكل البحث، ومنهجه.

المبحث الأول: في التعريف بمفردات العنوان، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في بيان مفهوم التحديد والمراد بالمدة، واليوم.

المطلب الثاني: تعريف البيع.

المطلب الثالث: في بيان الحكمة من تحديد الأحكام الفقهية بمدة ثلاثة أيام.

المبحث الثاني: المسائل الفقهية المحددة بثلاثة أيام في كتاب البيوع، وفيه عشرة مطالب:

المطلب الأول: المدة المعتبرة في تعليق فسخ البيع على شرط.

المطلب الثاني: المدة المعتبرة في حصول التفرق في خيار المجلس.

المطلب الثالث: مدة خيار الشرط.

المطلب الرابع: مدة الخيار في المصراة.

المطلب الخامس: مدة عهدة الرقيق.

المطلب السادس: مدة الأجل في السلم.

المطلب السابع: المدة المعتبرة لإثبات حق الشفعة.

المطلب الثامن: مده الإمهال لإحياء الموات.

المطلب التاسع: المدة التي يستحق فيها الجعل في رد العبد الآبق.

المطلب العاشر: مدة تعريف اللقطة.

الخاتمة: وتتضمن أهمّ نتائج البحث.

الفهارس الفنية وتشتمل على: ثبت المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

المبحث الأول: في التعريف بمفردات العنوان، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في بيان مفهوم التحديد والمراد بالمدة، واليوم.

التحديد: مصدر حدَّدَ يحدِّد، تَحْديدًا، فهو محدِّد، والحد يأتي بمعان، قال ابن فارس رحمه الله [٣٩٥هـ.]: «الحاء والدال أصلان: الأول: المنع، والثاني: طرفُ الشيء»[١].

والحد: فصل ما بين كل شيئين[٢]، وعرف بأنه: الوصف المحيط بموصوفه المميز له عن غيره[٣].

والتحديد يأتي بمعنى التقدير، قال ابن فارس رحمه الله [٣٩٥هـ.]: «القاف والدال والراء أصل صحيح يدل على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته، فالقدر: مبلغ كل شيء. يقال: قدره كذا، أي مبلغه. وكذلك القدر. وقدرت الشيء أقدره وأقدره من التقدير، وقدرته أقدره»[٤].

قال ابن عاشور رحمه الله [١٣٩٣هـ.]: «والتقدير: يطلق على جعل الأشياء بقدر ونظام محكم، ويطلق على تحديد المقدار من شيء تطلب معرفة مقداره مثل تقدير الأوقات وتقدير الكميات من الموزونات، والمعدودات»[٥].

وأما المراد بالمدة: فالمدة جمعها مدد، وهي: برهة وطائفة من الزمان تقع على القليل والكثير[٦].

ويقصد بها: الزمن الذي يجب فيه التصرف، مثل: توقيت النكاح، أو الطلاق[٧].

إذا تقرر ما سبق فإن المدة في لسان العرب تطلق ويراد بها مطلق الزمان، وتطلق على الوقت، وعلى الأجل.

فالزَمانُ: اسمٌ يطلق على قليل الوقت وكثيره[٨]، وأما الوقت: هو مقدار من الزمان، وكل ما قدر له غاية، أو حيناً فهو مُوَقَّتٌ[٩]، فهو الزمان المعلوم المحدد[١٠].

وأما الأجل: فهو مدة الشيء، وهو: الوقت المضروب المحدود في المستقبل[١١].

---

(١) مقاييس اللغة، لابن فارس(٣/٢).

(٢) انظر: المحيط في اللغة، لابن عباد(٣٠٥/٢).

(٣) شرح الكوكب المنير، للفتوحي (٨٩/١)، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، للنملة (٧٧/١).

(٤) مقاييس اللغة، لابن فارس (٥/ ٦٢).

(٥) التحرير والتنوير، لابن عاشور (٢٣/ ٢٢).

(٦) انظر: لسان العرب، لابن منظور (٣/ ٤٠٠).

(٧) معجم لغة الفقهاء، لقلعجي، وحامد صادق (ص١٥١).

(٨) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري (٥/ ٢١٣١).

(٩) العين، للفراهيدي (٥/ ١٩٩).

(١٠) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس(١٣١/٦).

(١١) انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري (٤/ ١٦٢١) النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (١/ ٢٦).

وقيل: «وكل أجل مدة، وليس كل مدة أجلاً»[1].

واليـوم يطلق علـى الوقت من طلوع الشـمس إلـى غروبها، وجمعـه أيام[2]، ويـرادف اليوم النهار[3].

والمقصود بالبحث المسائل المحددة بوحدة زمنية معينة، وهي ثلاثة أيام بلياليها.

المطلب الثاني: تعريف البيع.

البيع في اللغة: من الأضداد فيطلق على كل واحد من المتعاقدين البائع، وعلى المشتري[4]، قال ابن فارس رحمه الله [٣٩٥هـ.]: «الباء والياء والعين أصل واحد، وهو بيع الشيء، وربما سمي الشرى بيعًا. والمعنى واحد»[5].

إذا تقرر ما سـبق فإن البيع في الاصـطلاح عرف بتعاريف متنوعة ومتقاربة، تدور على بيان أن حقيقة البيع مبادلة المال بالمال بصورة معينة.

ومن أشمل التعاريف -في نظري- أنه: «مبادلة مال، ولو في الذمة، أو منفعة مباحة كممر في دار بمثل أحدهما على التأبيد، غير ربا وقرض»[6].

قال المناوي رحمه الله [١٠٣١هـ]: «ومن أحسـن ما وسـم به البيع: أنه تمليك عين مالية، أو منفعة مباحة على التأبيد بعوض مالي»[7].

المطلب الثالث: في بيان الحكمة من تحديد الأحكام الفقهية بمدة ثلاثة أيام.

جعـل الله سـبحانه وتعالى الزمان والمـكان ظرفين لأفعال العباد، فلا يخلـو فعل عن زمان ومكان، وربط بهما أحكام الدين، وشـرع سـبحانه وتعالى الأحكام وقدرها بتقديرات معينة لحكم عظيمة، ومصالح سامية جليلة، لتكون مضبوطة المبدأ والمختتم، ولتدرك على أكمل وجه، والأصل فـي باب التحديد التوقيف، فلا سـبيل للعقـل والرأي فيه، قال ابن عابديـن رحمه الله [٨٧٨ هـ]: «المقدرات سـبيل معرفتها التوقيف والسـمع، لا العقل»[8]، وقال ابـن قدامة رحمه الله [٦٢٠هـ]: «التقدير بابه التوقيف، فلا يجوز المصير إليه برأي مجرد»[9].

---

(١) معجم الفروق اللغوية الحاوي لكتابَي العسكري والجزائري (ص٢٠).

(٢) لسان العرب، لابن منظور (١٢/ ٦٤٩).

(٣) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي (٢/ ٦٢٧).

(٤) انظر: القاموس المحيط، للفيروز آبادي(٧٠٥).

(٥) مقاييس اللغة، لابن فارس (١/ ٣٢٧).

(٦) الروض المربع، للبهوتي(٣٠٤).

(٧) التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي (ص٨٨).

(٨) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني (٧/ ١١٢).

(٩) المغني شرح مختصر الخرقي، لابن قدامة (٣/ ١٠٩).



وإذا ثبت أن التحديد لا سبيل للعقل فيه، فإن الحكمة من تحديد الأعداد المختلفة في أحكام الشرع المتنوعة مردها إلى التعبد المحض، قال ابن عثيمين رحمه الله [١٤٢١هـ.]: «العدد يختلف تارة يرتب الحكم على عدد عشر، وتارة على سبع وهو أكثر الأحكام، وتارة على ثلاث، وتارة على خمس، ومثل هذه الأحكام المرتبة على الأعداد هي في الحقيقة تعبدية محضة، ومن حاول أن يلتمس لها علة فإنه لن يستطيع إلا أن يتكلف مكروهًا لا تقبله النفس»(١).

إذا تقرر ما سبق فإن العلماء قد التمسوا بعض العلل لبعض المسائل المحددة بأعداد معينة، اجتهادًا منهم، ومحاولة لتلمس الحكم والمصالح في تعيين تلك الأعداد والمدد. ولا يُقطع بأن تلك الاجتهادات أصابت الحقيقة، وأظهرت سر الشريعة، وهي اجتهادات قد تخطئ وقد تصيب. قال الجويني رحمه الله [٤٧٨هـ.] بعد ذكر عدد من الأقوال الواردة في تعيين عدد الذين تنعقد بهم صلاة الجمعة، والحِكَمُ من تلك الأعداد «ولو تتبع المتتبع الأعداد المعتبرة في مواقع الشرع، لم يعدم وجوهًا بعيدة عن التحصيل في التشبيه»(٢).

وجدير بالذكر أن العلماء ذكروا أن المقدرات في الشرع تأتي على أضرب: الضرب الأول: ما هو تحديد قطعًا، كتقدير مدة مسح المقيم والمسافر، والعدد في غسل ولوغ الكلب، والضرب الثاني: ما هو تقريب قطعًا كسن الرقيق المسلم فيه، والضرب الثالث: ما هو مختلف فيه كالسن في الحيض، ومسافة القصر، ونحو ذلك، والضرب الرابع: ما هو تحديد على الأصح كتحديد الخمسة الأوسق(٣).

قال ابن حيان الأندلسي رحمه الله [٧٤٥هـ.] في معرض حديثه عن الأعداد الواردة في المواريث: «فالذي شرعه هو الحق لا ما يخطر بعقولنا نحن، فإذا كان علم ذلك عازبًا عنا فلا نخوض فيما لا نعلمه، إذ هي أوضاع من الشارع لا نعلم نحن عللها ولا ندركها، بل يجب التسليم فيها لله ولرسوله. وجميع المقدرات الشرعية في كونها لا تعقل عللها هي مثل قسمة المواريث سواء»(٤).

وتجدر الإشارة أن المسائل المحددة بأعداد معينة ليست على درجة واحدة قد يأتي التحديد فيها من جهة النص من كتاب أو سنة، أو أثر صحابي، وقد يكون من قبيل القياس والاجتهاد.

---

(١) فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، لابن عثيمين (٦/ ٤٦٨)، وانظر: حجة الله البالغة، للدهلوي (١/ ١٧٩).

(٢) غياث الأمم في التياث الظلم، للجويني (ص٦٩).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر، للسبكي (٢/ ٣٠٧)، والمنثور في القواعد الفقهية، للزركشي(٣/ ١٩٤).

(٤) البحر المحيط في التفسير، لابن حيان (٣/ ٥٤٣).

المبحث الثاني:

المسائل الفقهية المحددة بثلاثة أيام في كتاب البيوع وفيه عشرة مطالب:

المطلب الأول: المدة المعتبرة في تعليق فسخ البيع على شرط.

أولاً: الأقوال الواردة في المسألة:

اختلف العلماء في حكم البيع إذا علق الفسخ فيه على شرط، والمدة المؤثرة في ذلك، وذلك مثل أن يقول البائع: بعتك هذه السلعة على أن تنقدني الثمن إلى ثلاثة أيام، أو مدة معينة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: صحة البيع والشرط، فإذا مضت المدة ولم ينقد الثمن، انفسخ العقد، وهذا مذهب الحنفية(١)، والحنابلة(٢)، وهو قول في مذهب الشافعية(٣).

القول الثاني: صحة البيع، وبطلان الشرط، وهو مذهب المالكية(٤).

القول الثالث: فساد البيع والشرط وهو مذهب الشافعية(٥)، وقال به بعض الحنفية(٦).

واختلف من قال بصحة العقد والشرط من العلماء في المدة التي يُلزم فيها بنقد الثمن على قولين:

القول الأول: أن المدة تحدد بثلاثة أيام، وهو مذهب أبي حنفية، ورواية عن أبي يوسف(٧)،

القول الثاني: عدم تحديد مدة معينة مع اشتراط أن تكون معلومة وهو مذهب الحنابلة(٨)، وقول لبعض الحنفية(٩).

ثانيًا: الموازنة والترجيح:

إذا اتضح ما سبق فإن الذي يترجح -في نظري والعلم عند الله- صحة البيع والشرط، وعدم الالتزام بمدة محددة، وإنما يشترط أن تكون المدة معلومة وذلك لما يلي:

١- عموم قوله ﷺ: «المسلمون على شروطهم»(١٠).

---

(١) انظر: بداية المبتدي، للمرغيناني (١٣٢).

(٢) انظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي(١١/٢٥٤).

(٣) انظر: كفاية النبيه شرح التنبيه، لابن الرفعة(٨/٤٠٤).

(٤) انظر: الكافي في فقه أهل المدينة، لابن عبد البر(٢/٧٢٧).

(٥) انظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي (٣/٤٤٥).

(٦) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، للكاساني(٥/١٧٥).

(٧) انظر: بداية المبتدي، للمرغيناني(١٣٢).

(٨) انظر: المغني شرح مختصر الخرقي، لابن قدامة(٦/٤٧)، والإقناع في فقه الإمام أحمد، للحجاوي(٢/٨٣).

(٩) انظر: المبسوط، للسرخسي(٢٦/٢).

(١٠) أخرجه أبو داود في السنن(٣/٣٠٤)، كتاب الأقضية، باب: في الصلح، برقم:٣٥٩٤، والترمذي في جامعه(٣/٦٢٦)، أبواب

٢- أن مثل هذا الشرط فيه مصلحة للبائع إذا خشي المماطلة، وليس فيه مخالفة للشرع[١].

٣- الأصل في الشروط الصحة، واشتراط الخيار في البيع جائز، والشرط المذكور بمعناه[٢].

المطلب الثاني: المدة المعتبرة في حصول التفرق في خيار المجلس.

أولاً: الأقوال الواردة في المسألة:

اختلف العلماء القائلون بخيار المجلس في اشتراط مدة ثلاثة أيام في تحديد ضابط التفرق المعتبر في لزوم البيع. على قولين:

القول الأول: أن ضابط التفرق مرده إلى العرف، وأن الخيار ثابت لهما ما داما في مجلسهما ولو طالت المدة وهو المذهب عند الشافعية[٣]، والحنابلة[٤].

القول الثاني: أن ضابط التفرق يحدد بالمدة وهي ألا تزيد على ثلاثة أيام وهو قول عند الشافعية[٥].

ثانيًا: الموازنة والترجيح:

بعد النظر في القولين فإن الذي يترجح -في نظري والعلم عند الله- أن التفرق المعتبر إنما يكون بتفرق الأبدان، وعلى هذا فإن لم يحصل تفرق الأبدان فإنه يبقى حق الخيار ولو طالت مدة المجلس، والمرجع في تحديد التفرق وضابطه يرجع فيه إلى العرف، ويدل لذلك ما يلي: -

١-ما ورد عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا تبايع المتبايعان بالبيع فكل واحد منهما بالخيار من بيعه ما لم يتفرقا. أو يكون بيعهما عن خيار. فإذا كان بيعهما عن خيار، فقد وجب». زاد ابن أبي عمر في روايته: قال نافع: فكان إذا بايع رجلاً فأراد ألا يقيله، قام فمشي هنيهة، ثم رجع اليه»[٦].

٢-أن الشارع علق على التفرق حكمًا، ولم يبينه فعلم من ذلك أنه يرجع فيه إلى العرف[٧].

الأحكام، باب: ما ذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلح بين الناس، برقم:١٣٥٢، وقال: حديث حسن صحيح، واختلف في درجته فضعفه بعض العلماء، وصححه آخرون، انظر: التلخيص الحبير، لابن حجر(٣/٦٣)، وإرواء الغليل، للألباني(٥/١٤٢).

(١) انظر: الشرح الممتع على زاد المستقنع، لابن عثيمين (٨/ ٢٥٠).

(٢) انظر: الممتع في شرح المقنع، لابن المنجى (٢/ ٤٢٣).

(٣) انظر: نهاية المحتاج في شرح المنهاج، للرملي(٤/١٠).

(٤) انظر: الإقناع في فقه الإمام أحمد، للحجاوي(٢/٨٤).

(٥) انظر: فتح العزيز شرح الوجيز، للرافعي(٤/١٧٧).

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/ ١١٦٣)، كتاب البيوع، باب: ثبوت خيار المجلس للمتبايعين. برقم: ١٥٣١، وورد ذلك عن أبي برزة رضي الله عنه، أخرجه أبو داود في السنن (٣/ ٢٧٣)، أبواب الإجارة، باب في خيار المتبايعين برقم:٣٤٥٧، قال المنذري في مختصر سنن أبي داود(٢/٤٧٤): رجال إسناده ثقات.

(٧) انظر: المغني شرح مختصر الخرقي، لابن قدامة (٦/ ١٢).

المطلب الثالث: مدة خيار الشرط.

أولاً: تحرير محل النزاع، وبيان الأقوال الواردة في المسألة:

ذهب أكثر العلماء إلى اعتبار خيار الشرط[١]، وحكي الإجماع على مشروعيته وثبوته[٢]، واختلف العلماء القائلون بالخيار في أقل مدته على أقوال:

القول الأول: إن أقل مدة للخيار هي ثلاثة أيام، وهو مذهب الحنفية[٣]، والشافعية[٤]، وحكي الإجماع على جواز التحديد بهذه المدة[٥]، قال ابن حزم رحمه الله [٤٥٦ هـ]: [واتفقوا أن البيع بخيار ثلاثة أيام بلياليها جائز][٦].

القول الثاني: إنه لاحد للمدة وإنما تتقدر بقدر الحاجة، وهي تختلف باختلاف المبيع، ولا يجوز الزيادة على قدر الحاجة، وهو قول المالكية[٧].

القول الثالث: إن المدة لابد أن تكون معلومة، ولا حد لها فتصح ولو كانت طويلة، وهو مذهب الحنابلة[٨].

ثانيًا: الموازنة والترجيح:

إذا اتضح ما سبق من أقوال العلماء فإن أقرب تلك الأقوال -في نظري والله أعلم- القول الثالث، وذلك لما يلي:

- عموم قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ [المائدة: ١][٩].
- وقوله صلوات الله وسلامه عليه: «المسلمون على شُرُوطهم»[١٠]
- أن التحديد لابد أن يستند على دليل صريح، ولم يرد ما يدل على ذلك.
- أن الخيار شرع للحاجة، فيُرجع في تقديره إلى المتعاقدين وما يتفقان عليه.
- أن القول بعدم التحديد هو الموافق لمقصود الشرع وهو دفع الضرر عن المتعاقدين، ولا شك أن البيوع تختلف، والحاجة إلى النظر فيها متفاوتة من بيع إلى آخر، والإلزام بمدة معينة قد

---

(١) خيار الشرط هو: أن يشترطا في العقد الخيار مدة معلومة، انظر: المبدع في شرح المقنع، لبرهان الدين ابن مفلح (٤/ ٦٦).

(٢) انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد، لابن قدامة(٢/٢٧).

(٣) انظر: مختصر القدوري، للقدوري(٨٠).

(٤) انظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي(٣/٤٤٤).

(٥) انظر: المجموع، للنووي (٩/ ٢٢٥)، والإقناع في مسائل الإجماع، للفاسي(٢/٢١٣).

(٦) مراتب الإجماع، لابن حزم(٨٦).

(٧) انظر: مواهب الجليل، للحطاب(٤/٤١).

(٨) انظر: الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، للحجاوي(٢/٨٥).

(٩) انظر: التعليقة الكبيرة في مسائل الخلاف، لأبي يعلى (٣/١٠٤).

(١٠) سبق تخريجه.

لا تتناسب مع كل بيع، وذلك يفوت المصلحة المقصودة بالخيار.

المطلب الرابع: مدة الخيار في المصراة.

أولاً: تحرير محل النزاع، وبيان الأقوال الواردة في المسألة:

اتفق الفقهاء على تحريم التصرية[١]، وأنها من الغش والخديعة إذا قصد بها التدليس والإيهام والتغرير بالمشتري[٢]، واتفقوا أن المشتري لو علم بالتصرية قبل الحلب أن له ردها، ولا يلزم برد شيء معها[٣]، واختلفوا في حكم المصراة إذا عُلم بالتصرية سواء بعد الحلب أو قبله هل يثبت للمشتري الخيار أم لا؟ على قولين:

القول الأول: أنه لا يثبت للمشتري الخيار بسبب التصرية، وإنما يرجع فيها بنقصان العيب وهو مذهب الحنفية[٤].

القول الثاني: إن التصرية عيب يثبت بها للمشتري الخيار بين الإمساك، أو الرد مع صاع من تمر، وهو قول الجمهور من المالكية[٥]، والشافعية[٦]، والحنابلة[٧]. واختلف القائلون بالخيار هل على الفور أو التراخي؟ فذهب الشافعية، ورواية عند الحنابلة إلى أنه على الفور[٨]، وذهب المالكية[٩]، وهو قول عند الشافعية[١٠]، والحنابلة في المذهب[١١] إلى أنه على التراخي ومدته إلى ثلاثة أيام، وذهب بعض الحنابلة إلى اعتبار الخيار حين ثبوت التصرية سواء بعد الثلاث أو قبلها[١٢].

ثانيًا: الموازنة والترجيح:

بعد عرض الأقوال الواردة في المسألة وبيانها فإن الذي يترجح في نظري-والله أعلم- أن التصرية عيب يثبت بها الخيار للمشتري وذلك لثبوت السنة الصحيحة الصريحة في ذلك.

---

(١) مأخوذة من التصرية، وهيَ: ناقة، أَو بقرة، أَو شاة أو نحوها يربط أخلافها، وَلَا تحلب أَيَّامًا فيجتمع فِي ضرْعهَا لبن كثير فيتوهم المشتري أن هذَا اللبن عادتها كل يوم فيشتريها، انظر: تحرير ألفاظ التنبيه، للنووي(١٨٣)، المطلع على ألفاظ المقنع، للبعلي(٢٨٢).

(٢) انظر: الإقناع في مسائل الإجماع، للفاسي(٢٧٣/٢)، وانظر: عمدة القاري، للعيني(٢٧٢/١١).

(٣) انظر: المغني شرح مختصر الخرقي، لابن قدامة(٢١٩/٦).

(٤) انظر: المبسوط، للسرخسي(٣٨/١٣)، وحاشية ابن عابدين، لابن عابدين(٤٤/٥).

(٥) انظر: التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، خليل بن إسحاق (٤٤٥/٥).

(٦) انظر: منهاج الطالبين، للنووي(١٠٢).

(٧) انظر: الإقناع في فقه الإمام أحمد، للحجاوي(٩٢/٢).

(٨) انظر: روضة الطالبين، للنووي(٤٦٨/٣)، الكافي في فقه الإمام أحمد، لابن قدامة(٤٧/٢).

(٩) انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للدسوقي (١١٧/٣).

(١٠) انظر: فتح العزيز شرح الوجيز، للرافعي(٣٣٤/٨).

(١١) انظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي(٣٥٩/١١).

(١٢) انظر: المغني شرح مختصر الخرقي، لابن قدامة(٢٢١/٦).

ومما ورد في ذلك: حديث أبي هريرة رضي الله عنه كذلك، أن رسول الله ﷺ قال: «من ابتاع شاة مصراة فهو بالخيار ثلاثة أيام، إن شاء أمسكها، وإن شاء ردها، ورد معها صاعًا من تمر»[١]. قال ابن عبد البر رحمه الله [٤٦٣هـ]: «حديث المصراة حديث صحيح لا يدفعه أحد من أهل العلم بالحديث ومعناه صحيح في أصول السنة»[٢].

وعليه فإن الخيار يثبت للمشتري على التراخي، ويمتد إلى ثلاثة أيام بعد معرفته بالتصرية لثبوت السنة بذلك كما ورد في قوله ﷺ: «فهو بالخيار ثلاثة أيام»، قال ابن قدامة رحمه الله[٦٢٠هـ]: «والعمل بالخبر أولى»[٣].

المطلب الخامس: مدة عهدة الرقيق.

أولاً: تحرير محل النزاع، وبيان الأقوال الواردة في المسألة:

اتفق الفقهاء أنه إذا وقع في الرقيق والحيوان المباعين عيب طارئ لم يكن قبل القبض، بعد أربعة أيام من بيعه فإن الضمان يكون على المشتري، إلا ما استثني من العيوب كالجنون، والجذام، والبرص[٤].

اختلف العلماء في ضمان عهدة المعيب[٥] من الرقيق والحيوان بعد بيعهما خلال مدة ثلاثة أيام على قولين:

القول الأول: إن ضمان المبيع سواء كان رقيقًا أو غيره إذا حصل فيه عيب بعد القبض ولم يكن له سبب سابق يكون على المشتري وهو قول الجمهور من الحنفية[٦]، والشافعية[٧]، والحنابلة[٨].

القول الثاني: إن ضمان الرقيق والحيوان بعد البيع خلال مدة ثلاثة أيام يكون على البائع، إذا لم يشترط البائع البراءة من كل عيب، وهو قول المالكية[٩]، ورواية عند الحنابلة[١٠]، وقول

(١) أخرجه مسلم في صحيحه(١١٥٨/٣)، كتاب البيوع، باب حكم بيع المصراة، برقم:١٥٢٤.

(٢) الاستذكار، لابن عبد البر (٦/ ٥٣٦).

(٣) المغني شرح مختصر الخرقي، لابن قدامة (٦/ ٢٢١).

(٤) انظر: مراتب الإجماع، لابن حزم(٨٦)، والإقناع في مسائل الإجماع، للفاسي(٢١٦/٢).

(٥) المقصود بالعهدة: أن كل عيب حدث في الرقيق والحيوان المباعين عند المشتري خلال مدة ثلاثة أيام فهو من ضمان البائع، انظر: معالم السنن، للخطابي(١٤٦/٣)، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد(١٩٣/٣).

(٦) انظر: الهداية في شرح بداية المبتدي، للمرغيناني(٩٦/٣).

(٧) انظر: فتح العزيز شرح الوجيز، للرافعي(٢١٨/٤).

(٨) انظر: المغني شرح مختصر الخرقي، لابن قدامة(٢٣٣/٦).

(٩) انظر: المدونة، لمالك بن أنس(٣٦٥/٣)، التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب، خليل بن إسحاق(٤٩٢/٥).

(١٠) انظر: الروايتان والوجهان، لأبي يعلى(٣٤١/١).

طائفة من السلف[١].

ثانيًا: الموازنة والترجيح:

بعد عرض ملخص الأقوال الواردة في المسألة فإن الذي يترجح في نظري -والله أعلم- قول الجمهور أن ضمان المبيع إن حصل فيه عيب بعد القبض ولم يكن له سبب سابق يكون على المشتري لما يلي:

-أنه عيب ظهر بعد القبض بالمبيع فلم يملك المشتري الرد به كما لو ظهر أي عيب بعد مضي مدة ثلاثة أيام[٢].

- أن تلف المبيع أشد وآكد ضرراً من حدوث العيب، ولا يلزم البائع عهدة المبيع به فعدم الإلزام بحصول العيب أولى[٣].

وأما ما روي عن عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «عهدة الرقيق ثلاثة أيام»[٤]، فهو حديث ضعيف لا يثبت، قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله[٢٤٩هـ]:« لا يثبت في العهدة حديث»[٥]، قال ابن رشد رحمه الله [٥٩٥هـ]: «وأما سائر فقهاء الأمصار: فلم يصح عندهم في العهدة أثر، ورأوا أنها لو صحت مخالفة للأصول؛ وذلك أن المسلمين مجمعون على أن كل مصيبة تنزل بالمبيع [قبل قبضه][٦] فهي من المشتري، فالتخصيص لمثل هذا الأصل المتقرر إنما يكون بسماع ثابت، ولهذا ضعف عند مالك في إحدى الروايتين عنه أن يقضى بها في كل بلد إلا أن يكون ذلك عرفًا في البلد، أو يشترط»[٧].

---

(١) انظر: الاستذكار، لابن عبد البر(٦/٢٧٩).

(٢) انظر: الروايتان والوجهان، لأبي يعلى (١/ ٣٤٢).

(٣) المصدر السابق.

(٤) أخرجه أبو داود في السنن(٣/٢٨٤)، أبواب الإجارة، باب: في عهدة الرقيق، برقم: ٣٥٠٦، وهو حديث مضطرب سندًا ومتنًا، انظر: مختصر سنن أبي داود، للمنذري(٢/٤٨٦).

(٥) شرح السنة، للبغوي (٨/١٤٩).

(٦) هكذا ورد في المطبوع، والصواب: بعد قبضه.

(٧) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد (٣/ ١٩٤).

◇◇

المطلب السادس: مدة الأجل في السلم.

أولاً: تحرير محل النزاع، وبيان الأقوال الواردة في المسألة:

اتفق العلماء على مشروعية[1] عقد السلم[2] بشروطه المعتبرة[3]، وعلى صحة السلم المؤجل[4]، واختلف الفقهاء في اشتراط الأجل لصحة عقد السلم على قولين:

القول الأول: إن السلم يشترط لصحته أن يكون مؤجلاً أجلاً معلومًا، ولا يصح السلم في الحال وهو قول الجمهور من الحنفية[5]، والمالكية[6]، والحنابلة[7].

القول الثاني: صحة السلم في الحال، وعدم اشتراط الأجل فيه، وهو قول الشافعية[8]، ورواية عند الحنابلة[9].

اتفق العلماء القائلون باشتراط الأجل أنه لاحد لأكثره إذا كان معلومًا[10]، واختلفوا في أدنى مدة الأجل وتحديدها على أقوال:

القول الأول: إن تقدير مدة الأجل تعود إلى العاقدين حتى لو قدرا نصف يوم جاز، وقال بعضهم: أقله ثلاثة أيام، وقيل: أقل مدة الأجل شهر وهو الصحيح عند الحنفية[11]، والحنابلة[12].

القول الثاني: أقل الأجل خمسة عشر يومًا فأكثر؛ لأنها أقل مدة يكون لها وقع في الثمن وهو المعتمد عند المالكية[13]، وفي قول عند المالكية: أنه يجوز اليومان، والثلاثة، والأربعة، وقال

---

(١) انظر: الأم، للشافعي(٣/٩٤)، والإجماع، لابن المنذر(٩٨)، واختلاف الأئمة العلماء، لابن هبيرة(١/٤٠٨)، والإقناع في مسائل الإجماع، للفاسي(٢/٢٣٧).

(٢) السلم في الاصطلاح عرف بتعاريف متقاربة، وأدق التعاريف له أنه: عقد على موصوف في الذمة مؤجل، بثمن مقبوض في مجلس العقد، انظر: تحرير ألفاظ التنبيه، للنووي(١٨٧)، والإقناع في فقه الإمام أحمد، للحجاوي(٢/١٣٣).

(٣) ذكر العلماء والأئمة أن السلم لا يصح إلا بشروط معينة، منها ما هو محل وفاق بين العلماء، ومنها ما هو محل خلاف بين المذاهب، انظر: الهداية في شرح بداية المبتدي، للمرغيناني(٣/٧٤)، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد(٣/٢١٨)، روضة الطالبين، للنووي(٤/٣)، والمقنع في فقه الإمام أحمد، لابن قدامة(١٧٢)، الروض المربع، للبهوتي(٣٥٤).

(٤) انظر: الإشراف على مذاهب العلماء، لابن المنذر(١٠١)، اختلاف الأئمة العلماء، لابن هبيرة (١/ ٤٠٨)، وشرح النووي على صحيح مسلم، للنووي(١١/٤١).

(٥) انظر: المبسوط، للسرخسي(١٢/١٣٥).

(٦) انظر: الكافي في فقه أهل المدينة، لابن عبد البر(٢/٦٩٣).

(٧) انظر: المغني شرح مختصر الخرقي، لابن قدامة(٦/٤٠٣).

(٨) انظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي(٤/٧)، وتحفة المحتاج، للهيتمي(٥/١٠).

(٩) انظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي (١٢/٢٦٠).

(١٠) انظر: القبس في شرح موطأ الإمام مالك، لابن العربي(٨٣٤).

(١١) انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم، (٦/١٧٤)، حاشية ابن عابدين، لابن عابدين(٥/٢١٤).

(١٢) انظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي(١٢/٢٥٩)، الإقناع في فقه الإمام أحمد، للحجاوي(٢/١٤٠).

(١٣) انظر: التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب، خليل بن إسحاق(٦/٣٧).

بعضهم: أدنى المدة يوم واحد[١].

القول الثالث: أدنى مدة الأجل ساعة فما فوقها، وهو اختيار ابن حزم[٢].

ثانيًا: الموازنة والترجيح:

بعد عرض الأقوال الواردة في المســألة، فإن الراجح في نظري -والله أعلم- عدم اشــتراط الأجل لصحة عقد السلم، وذلك لما يلي:

١- عموم[٣] قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

٢-أنه عقد معاوضة محضة فجاز أن يصح مؤجلاً ومعجلاً كالبيع[٤].

٣-أن القــول بجــواز الســلم في الحال لا يترتب عليه مــا يؤثر في البيوع من وجــود الغرر، أو الوقوع في الربا، أو الظلم[٥].

وأما ما ورد في حديث ابن عباس رضــي الله عنهما من ذكر الأجل في قوله رضــي الله عنه: قدم النبي ﷺ المدينة وهم يسلفون بالتمر السنتين والثلاث، فقال: «من أسلف في شيء ففي كيل معلوم، إلى أجل معلوم»[٦]. فالمراد به: ليس اشتراط الأجل، وإنما إن كان الأجل فليكن معلومًا[٧].

ويدل على ضــعف اشتراط الأجل في الســلم الاضطراب والخلاف الحاصل في تحديد مدته بين العلماء، وعليه فإنه لا يلزم للسلم وجود الأجل فيه، ولا يصح الإلزام فيه بأجل محدد.

المطلب السابع: المدة المعتبرة لإثبات حق الشفعة

أولاً: تحرير محل النزاع، وبيان الأقوال الواردة في المسألة:

اتفق العلماء على مشروعية الشفعة وثبوتها للشريك إذا لم يعلم بالبيع طال الزمن أو قصر، سواء كان حاضراً أم غائباً[٨]، وعلى جواز تأخير المطالبة بالشفعة إذا حبس الشفيعَ العذرُ، وتأخر عن المطالبة بسبب ذلك[٩].

(١) انظر: البيان والتحصيل، لابن رشد الجد(٢٩٢/٧)، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد(٢٢٠/٣).

(٢) انظر: المحلى، لابن حزم(٤٥/٨).

(٣) الحاوي الكبير، للماوردي (٥/ ٣٩٥).

(٤) المصدر السابق.

(٥) انظر: الشرح الممتع شرح زاد المستقنع، لابن عثيمين(٥٣/٩).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه (٢/ ٧٨١)،كتاب السلم، باب: السلم في وزن معلوم. برقم:٢١٢٥، ومسلم في صحيحه (١٢٢٦/٣)، كتاب المساقاة، باب: السلم، برقم: ١٢٢٧.

(٧) شرح النووي على مسلم، للنووي (١١/ ٤١).

(٨) الشفعة في الاصطلاح عند الجمهور هي: استحقاق الشريك انتزاع حصة شريكه المنتقلة عنه من يد من انتقلت إليه، وعند الحنفية: تمييز بين الحقوق الشائعة بين المتقاسمين، والتعريف الأول أدق، ينظر: المطلع على ألفاظ المقنع، للبعلي(٣٣٥)، وأنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء ، للقونوي(١٠١).

(٩) انظر: الإجماع، لابن المنذر(٩٩)، والاستذكار، لابن عبد البر (٧٣/٧)، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد(٤٥/٤)،

واختلف الفقهاء في المدة التي يحقّ فيها للشريك المطالبة بحقه في الشفعة إذا علم ببيع شريكه للحصة على قولين:

القول الأول: إن الشفيع لا يستحق المطالبة بالشفعة إلا إذا طالب بها فور علمه بالبيع، وهو مذهب الجمهور من الحنفية[1]، والشافعية[2]، والحنابلة[3].

القول الثاني: إن استحقاق الشفيع لطلب الشفعة على التراخي، وليس على الفور، وهو قول المالكية[4]، والقول القديم عند الشافعية[5]، ورواية عند الحنابلة[6].

واختلف القائلون بثبوت حقّ الشفعة للشريك على التراخي في تحديد المدة التي يحق للشريك المطالبة فيها بالشفعة، فقيل: تحد بثلاثة أيام وهو القول القديم عند الشافعية[7]، وقيل: تحد بعام كامل أو ما قاربه وهو قول المالكية[8].

ثانيًا: الموازنة والترجيح:

بعد عرض الأقوال في المسألة فإن الذي يترجح في نظري -والعلم عند الله- أن الشفعة تثبت للشريك على التراخي دون تحديد لمدة زمنية معينة، ويرجع في تحديد الأجل إلى ما تتحقق به المصلحة والحاجة من غير إضرار بأحد الأطراف، أو إلى العرف إن وجد، دون الإلزام أو التقيد بمدة معينة، ويدل لذلك ما يلي:

١-عموم الأحاديث التي تدل على مشروعية الشفعة، وثبوت الحق للشفيع في المطالبة بحقها في أي وقت، ومنها حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «الشفعة في كل شرك، في أرض، أو رَبْع، أو حائط، لا يصلح أن يبيع حتى يعرض على شريكه، فيأخذ أو يدع، فإن أبى، فشريكه أحق به حتى يؤذنه»[9]

٢- ضعف الأحاديث التي استدل بها من قال بأن حق الشفعة على الفور[10].

والإقناع في مسائل الإجماع، للفاسي(٢/٢٠٧)، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزيلعي(٥/٢٤٤).

(١) انظر: البناية شرح الهداية، للعيني (١١/٢٩٧).

(٢) انظر: فتح العزيز شرح الوجيز، للرافعي(٥/٥٣٧)، وتحفة المحتاج، للهيتمي (٦/٧٨).

(٣) انظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي (١٥/٣٨٤).

(٤) انظر: مختصر خليل، خليل بن إسحاق (١٩٤).

(٥) انظر: الوسيط في المذهب، للغزالي(٤/٩٧).

(٦) انظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي (١٥/٣٨٤).

(٧) انظر: الحاوي الكبير، للماوردي (٧/٢٤٠).

(٨) انظر: الشرح الكبير، للدردير(٣/٤٨٤)، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد(٤/٤٦).

(٩) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/١٢٢٩)، كتاب المساقاة، باب: الشفعة، برقم (١٦٠٨).

(١٠) ومن الأحاديث التي استدل بها من قال بأنها على الفور: حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «الشفعة كحلّ العقال» أخرجه ابن ماجه في سننه (٣/٥٤٨)، أبواب الشفعة، باب: طلب الشفعة، برقم:(٢٥٠٠)، قال ابن حجر في التلخيص الحبير(٣/١٣٧): إسناده ضعيف جدًا، وقال الألباني في إرواء الغليل(٥/٣٧٩): ضعيف جدًا.

٣- أن الشفعة موضوعة لارتفاق الشفيع بها في التماس الحظّ لنفسه في الأخذ أو الترك، ولإجبار المشتري في حسن المشاركة فيقر، أو في سوء المشاركة ليصرف، فلو روعي فيه الفور لضاق على الشفيع، ولو جعل على التأبيد أضرّ بالمشتري، فاحتيج إلى مدّة يتوصل بها الشفيع إلى التماس حظه، ولا يستضر المشتري بتأخيره[١].

٤- أن الأصل عدم اشتراط الفورية، وإثباتها لابد فيه من دليل، ولا دليل على ذلك[٢].

٥- عدم ورود ما يدل على التقيد والإلزام بمدة زمنية محددة.

٦- أن القول بالفورية يتنافى مع المصلحة التي شرعت الشفعة لها؛ لأن القول بذلك قد يفوت على الشريك حق المطالبة.

المطلب الثامن: مدة الإمهال لإحياء الموات

أولاً: تحرير محل النزاع، وبيان الأقوال الواردة في المسألة:

اتفق العلماء على أن المتحجر[٣] أولى بالانتفاع من الأرض المحجرة من غيره[٤]. واختلف العلماء في المدة التي تعطى للمتحجر إن عجز عن الإحياء لعذر من أجل إحياء الموات وعمارته على ثلاثة أقوال:

القول الأول: إنه يعطى من المدة ما يحتاجه لذلك بحسب تقدير الحاكم واجتهاده، وهو قول الجمهور من المالكية[٥]، والشافعية[٦]، والحنابلة[٧].

القول الثاني: إنه يعطى مدة ثلاثة أيام وهو وجه عند الشافعية[٨]

القول الثالث: إنه يعطى مهلة لمدة ثلاث سنين، وهو مذهب الحنفية[٩]، وقول بعض المالكية[١٠].

ثانيًا: الموازنة والترجيح:

إذا تبين ما سبق فإن أصح الأقوال- في نظري والعلم عند الله- أنه يرجع في تقدير المدة

---

(١) الحاوي الكبير، للماوردي (٧/٢٤٠-٢٤١).

(٢) انظر: سبل السلام، للصنعاني(٥/١٩٧).

(٣) انظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزيلعي (٦/٣٥)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي(٥/٢٨٦)، المغني شرح مختصر الخرقي، لابن قدامة (٨/١٥١).

(٤) التحجير: هو ضرب حدود حول ما يراد إحياءه، انظر: شرح حدود ابن عرفة، للرصاع (٤٠٩).

(٥) انظر: الاستذكار، لابن عبد البر(٧/١٨٧).

(٦) انظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي (٥/ ٢٨٧).

(٧) انظر: الإقناع في فقه الإمام أحمد، للحجاوي(٢/٣٨٩).

(٨) انظر: كفاية النبيه شرح التنبيه، لابن الرفعة(١١/٣٩٨).

(٩) انظر: المبسوط، للسرخسي(٢٣/١٦٨).

(١٠) انظر: المختصر الفقهي، لابن عرفة(٨/٣٩٥).

إلـى اجتهاد الحاكـم وتقديره؛ وذلك لأن التحجـر ذريعة إلى العمارة وهي لا تؤخـر عنه، إلا بقدر تهيئة أسبابها، وهذا يرجع فيه تقديره إلى أهل الخبرة والمعرفة[١].

المطلب التاسع: المدة التي يستحق فيها الجعل في رد العبد الآبق.

أولا: تحرير محل النزاع، وبيان الأقوال الواردة في المسألة:

اتفق العلماء على مشـروعية الجعالة[٢] وجوازها[٣]، واتفقوا على جواز الجعالة في رد العبد الآبق[٤] في حال أَذِنَ السـيدُ بذلك[٥]، واختلف القائلون باسـتحقاق الجعـل في رد العبد الآبق هل المسـتحق مقدر بالشـرع، أم لا؟ وإن كان مقدرًا بالشـرع هـل يختلف التقدير بيـن رده من خارج المصر، وبين رده من داخله على أربعة أقوال:

القـول الأول: إنّ ردَّ العبدَ الآبق من مسـيرة ثلاثة أيام فصـاعدًا، فـإن مقدار الجعل أربعون درهمًا، وإن رده من أقل من ذلك فبحسـابه، وإن كان رده من أقصـى المصـر فإنه يرضخ له بقدر عنائه، وهو قول الحنفية[٦].

القول الثاني: إن مقدار الجعل دينار أو اثنا عشـر درهمًا في المسافة القريبة أو البعيدة وهو قول الحنابلة[٧]. وفي رواية للحنابلة التفريق بين خارج المصر وداخله، فإن رده من خارج المصر فله أربعون درهمًا دون اعتبار للمسافة، وإن رده من المصر فله دينار[٨].

القـول الثالـث: أن الجعل فـي رد العبد الآبق غير مقـدر، يعطى من رده جُعـل المثل إن كان معروفًا بذلك، وإن كان غير معروفًا فله نفقته، وهو قول المالكية[٩].

القول الرابع: إن العامل لا يستحق برد العبد الآبق شيئًا إلا بالشرط وهو قول الشافعية[١٠].

ثانيًا: الموازنة والترجيح:

إذا تقرر ما سـبق فإن أصـح الأقوال في نظري والعلم عند الله، القول الأخير، وأن العامل لا

---

(١) انظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي (٢٨٧/٥).

(٢) عرفت الجعالة بأنها: ما جعل للإنسان من شيء على شيء يفعله، وقيل: «التزام عوض معلوم، على عمل معين، معلوم أو مجهول، يعسر علمه»، انظر: أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، للقونوي (ص٦٠)، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، للشربيني(٣٥٣/٢).

(٣) انظر: المغني شرح مختصر الخرقي، لابن قدامة(٣٢٣/٨)، أسنى المطالب شرح روض الطالب، لزكريا الأنصاري (٤٣٩/٢).

(٤) العبد الآبق: هو الهارب عن سيده، انظر: المطلع على ألفاظ المقنع، للبعلي (١٧٥).

(٥) انظر: اختلاف الأئمة العلماء، لابن هبيرة (٦٧/٢).

(٦) انظر: الهداية في شرح بداية المبتدي، للمرغيناني (٤٢١/٢).

(٧) انظر: الإقناع في فقه الإمام أحمد، للحجاوي (٣٩٦/٢).

(٨) انظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي (١٧٦/١٦).

(٩) انظر: التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب، خليل بن إسحاق (٢٣٨/٧).

(١٠) انظر: منهاج الطالبين وعمدة المفتين، للنووي (١٧٩).

يستحق بذلك جعلاً، إلا إذا كان هناك شرط والتزام من السيد بذلك، وذلك لما يلي:

١- أن الأخبار والآثار الواردة في تحديد جعل معين ضعيفة ولا تقوم بها الحجة[١].

٢- أن الأصل عدم وجوب الجعل، وحرمة أموال الناس فلا يعدل عن ذلك إلا بدليل واضح صحيح يعتمد عليه، قال ابن قدامة رحمه الله [٦٢٠هـ]: «الأصل عدم الوجوب، والخبر المروي في هذا مرسل، وفيه مقال، ولم يثبت الإجماع فيه ولا القياس؛ فإنه لم يثبت اعتبار الشرع لهذه المصلحة المذكورة فيه»[٢].

المطلب العاشر: مدة تعريف اللقطة.

أولاً: تحرير محل النزاع، وبيان الأقوال الواردة في المسألة:

اتفق الفقهاء رحمهم الله تعالى على وجوب تعريف اللقطة[٣] إذا كانت ذات البال تتشوف لها النفوس مدّة سنة[٤]، واختلفوا فيما إذا لم تكن ذات بال كأن تكون قيمتها أقل من عشرة دراهم ونحو ذلك، هل تعرف سنة أم دونها على أقوال: القول الأول: إن اللقطة تُعرّف سنة كاملة ولو قلت قيمتها عن عشرة دراهم، وإليه ذهب جمهور العلماء، وهو قول بعض الحنفية[٥]، ومذهب المالكية[٦]، والشافعية[٧]، والحنابلة[٨].

القول الثاني: إن اللقطة التي أقلّ من عشرة دراهم تعرف بحسب ما يعتقد أنه كاف للإعلام، وإن كانت عشرة دراهم فصاعداً تعرف حولاً كاملاً، وهو قول أبي حنيفة[٩].

القول الثالث: إن اللقطة اليسيرة تعرف ثلاثة أيام، وهو قول لأبي حنيفة[١٠]، وقال به جمع من السلف[١١]، وقيل: تعرف لمدة أربعة أيام، وقيل: تعرف شهرًا، وقيل: تعرف جمعة أو نحوها، وقيل: تعرف مرة واحدة، وهي أقوال لبعض السلف[١٢].

---

(١) ومن ذلك ما روي عن عمرو بن دينار رضي الله عنه أنه قال: «جَعَلَ رَسُولُ الله ﷺ في الْآبِقِ يُوجَدُ خَارِجًا مِنَ الْحَرَمِ عَشَرَةَ دَرَاهِمَ»، أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار(٨٨/٩)، برقم: ١٢٤٥٦، وضعفه، انظر: مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، رواية الكوسج (٢٦١١/٦)، وإرواء الغليل، للألباني(١٤/٦).

(٢) المغني شرح مختصر الخرقي، لابن قدامة(٣٢٩/٨).

(٣) اللقطة هي: مالٌ يوجد على الأرض ولا يعرف له مالك، انظر: التعريفات، للجرجاني (ص١٩٣).

(٤) شرح صحيح مسلم، للنووي(٢٢/١٢).

(٥) انظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزيلعي (٣٠٣/٣).

(٦) انظر: المدونة، مالك بن أنس (٤٥٥/٤).

(٧) انظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي (٤٠٧/٥).

(٨) انظر: الإقناع في فقه الإمام أحمد، للحجاوي(٤٠١/٢).

(٩) انظر: الهداية في شرح بداية المبتدي، للمرغيناني (٤١٧/٢).

(١٠) انظر: الإشراف على مذاهب العلماء، لابن المنذر(٣٧١/٦)، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، للكاساني (٢٠٢/٦).

(١١) انظر: الاستذكار، لابن عبد البر(٢٨٤/٧).

(١٢) انظر: المغني شرح مختصر الخرقي، لابن قدامة (٢٩٣/٨).

ثانيًا: الموازنة والترجيح:

إذا تقــرر ما سـبق فـإن الذي يترجح -في نظـري والله أعلم- القـول الأول وهو قول جمهور العلماء وذلك لما يلي:

١-دلالة السـنة الصـحيحة الصـريحة علـى اعتبار تعريـف اللقطة حولاً كامـلاً، وذلك في أحاديـث منهـا: حديث زيد بن خالد الجهني رضـي الله عنـه قال: جاء رجلٌ إلى رسـول الله ﷺ فسأله عن اللقطة فقال: «اعرف عِفاصها ووكاءها، ثم عرّفها سنة، فإن جاء صاحبها وإلا فشأنك بها، قال: فضـالّة الغنم؟ قال: هيَ لك، أو لأخيك، أو للذئب، قال: فضـالّة الإبل؟ قال: مالك ولها، معها سقاؤها، وحذاؤها، ترد الماء، وتأكل الشجر، حتى يلقاها ربها»[1].

٢-أنّ الحول معتبرٌ في الشـرع في مسـائل كثيرة كالزكاة والجزية، وغيرهما، فكان أولى أن يكون معتبراً في تعريف اللقطة[2].

٣-ضـعف الأحاديـث الواردة في التحديد بأقل من الحـول، ومنها: حديث يعلى بن مرة قال: قال رسـول الله ﷺ: «من التقط لقطةً يسـيرة حبلاً، أو درهماً، أو شبه ذلك، فليعرّفه ثلاثة أيام، فإن كان فوق ذلك فليعرّفه ستة أيام»[3].

الخاتمة:

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، والصـلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، أما بعد: ففي ختام هذا البحث أورد أهم النقاط التي تم التوصل إليها.

١- اهتـم العلماء قديمًا وحديثًا بإبراز المسـائل الفقهية المحددة بأزمنـة معينة، أو أوقات محـددة بالتنصـيص عليها، والعناية بها، وجمعها في مؤلفات مسـتقلة، لما فـي ذلك من تقريب مسائل الفقه، والإعانة على تيسير مسائله وضبطها.

٢-المسـائل الفقهية المحددة بأعداد معينة كثيرة ومتعددة، وهـي متناثرة في أبواب الفقه المختلفة، ومن الأعداد التي ورد التحديد بها كثيرًا لجملة من المسائل الفقهية العدد (٣)، والعدد (٧)، والعدد (٤٠).

٣-المسـائل الفقهيـة المحددة بثلاثة أيـام كثيرة ومتنوعة، ومنها ما هـو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه بين العلماء، والتحديد بها منها ما هو تحديد بالنص من كتاب أوسـنة، أو أثر، ومنها ما هو من قبيل النظر والاجتهاد.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (١٢٤/٣)، كتاب المساقاة، باب: شرب الناس وسقي الدواب من الأنهار. برقم: (٢٤٢٩)، ومسلم في صحيحه (١٣٤٦/٣)، كتاب اللقطة، برقم: (١٧٢٢).

(٢) انظر: الحاوي الكبير، للماوردي (١٣/٨).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (١٠٨/٢٩)، برقم: (١٧٥٦٦)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٦٩/٤): وفيه ضعف، وضعفه ابن حزم في المحلى (١١٩/٧).



٤- الحكمة من تحديد المسائل الفقهية بأعداد معينة تعبدية محضة، والأصل في التقدير أن بابه متوقف على الدليل من الكتاب والسنة، ولا مجال للعقل فيه.

٥- المقدرات في الشرع تأتي على أضرب: الضرب الأول: ما هو تحديد قطعًا، والضرب الثاني: ما هو تقريب قطعًا، والضرب الثالث: ما هو مختلف فيه، والضرب الرابع: ما هو تحديد على الأصح.

٦- المسائل الفقهية المحددة بثلاثة أيام في كتاب البيوع عددها: عشر مسائل. وهي موزعة في أبواب: مقدمة البيوع، وباب الخيار، والسلم، والشفعة، وإحياء الموات، والجعالة، واللقطة.

٧- الراجح من الأقوال في مسألة في حكم البيع إذا علق الفسخُ فيه على شرط محدد بمدة معينة، صحة البيع والشرط، وعدم الالتزام بمدة محددة، وإنما يجب أن تكون المدة المحددة معلومة.

٨- الراجح من الأقوال في مسألة المدة المعتبرة في حصول التفرق في خيار المجلس، أن التفرق المعتبر فيه تفرق الأبدان، والمرجع في ضابط ذلك العرف، ولو طال أمد مدة المجلس.

٩-الراجح من الأقوال في مدة خيار الشرط أن تكون مدة خيار الشرط معلومة، بدون تحديد لمدة معينة.

١٠-الراجح من الأقوال في مدة الخيار في المصراة ثبوت الخيار فيها للمشتري على التراخي ويمتد إلى ثلاثة أيام.

١١-الراجح من الأقوال في مدة عهدة الرقيق أن ضمان المبيع إن حصل فيه عيب بعد القبض ولم يكن له سبب سابق يكون على المشتري.

١٢-الراجح من الأقوال في مدة الأجل في عقد السلم، عدم اشتراط الأجل فيه، وعليه فليس هناك مدة معينة له.

١٣-الراجح من الأقوال في المدة المعتبرة لإثبات حق الشفعة، أن الشفعة تثبت للشريك على التراخي دون تحديد وإلزام بمدة معينة، ويرجع في تحديد الأجل إلى ما تتحقق به المصلحة والحاجة.

١٤-الراجح من الأقوال في تعيين المدة اللازمة لإحياء الموات أنه يرجع في تقديرها إلى اجتهاد الحاكم وتقديره.

١٥-الراجح من الأقوال في مسألة تحديد المدة التي يستحق بها الجعل في رد العبد الآبق دون إذن السيد، أن العامل لا يستحق شيئًا في رد العبد الآبق إلا بإذن السيد، والمشارطة معه في ذلك.

١٦-الراجح من الأقوال في مسألة تعريف اللقطة والمدة المعتبرة لذلك، أن اللقطة تعرف

حولاً كاملا سواء كانت ذا بال، أو لم تكن ذات بال.

التوصية:

أوصي في ختام هذا البحث بأهمية العناية بالمسائل الفقهية المحددة بمدد وأزمان معينة عمومًا، وحصرها ودراستها دراسة فقهية مقارنة، كما أوصي بجمع المسائل الفقهية المحددة بثلاثة أيام في بقية أبواب الفقه ودراستها، لما في ذلك من تسهيل الفقه وتقريبه للعامة والخاصة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وسلَّم تسليما كثيرا.

ثبت المصادر والمراجع:

١-الإجماع للإمام أبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت/ ٣١٩هـ) ت: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم للنشر والتوزيع ط/١، ١٤٢٥هـ.

٢-اختلاف الأئمة العلماء، يحيى بن هُبَيْرَة بن محمد بن هبيرة الذهلي (المتوفى: ٥٦٠هـ)، ت: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية بيروت، ط، ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٣- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل للشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت/١٤٢٠هـ) إشراف زهير الشاويش، دار المكتب الإسلامي - بيروت ط/ ٢، ١٤٠٥ هـ.

٤-الاستذكار للإمام أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري، ت: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية بيروت، ط/ ٢، ١٤٢٧هـ.

٥- أسنى المطالب في شرح روض الطالب، لزكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (المتوفى: ٩٢٦هـ)، الناشر: دار الكتاب الإسلامي.

٦- الأشباه والنظائر، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت/٧٧١هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

٧- الإشراف على مذاهب العلماء، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى: ٣١٩هـ)، ت: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، الناشر: مكتبة مكة الثقافية، الإمارات العربية المتحدة، ط،١، ١٤٢٥هـ.

٨- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت ٩٧٧هـ)، ت: مكتب البحوث والدراسات - دار الفكر بيروت.

٩- الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل لموسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي، ت: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار عالم الكتب، ط/١٤٣٢هـ.

١٠- الإقناع في مسائل الإجماع للحافظ أبي الحسين علي بن القطان الفاسي (ت/٦٢٨هـ) ت: د/ فاروق حمادة، دار القلم دمشق، ط/١، ١٤٢٤هـ.



١١- الأم للإمـام أبـي عبـد الله محمد بن إدريس بـن العباس بن عثمان بن شـافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي، دار المعرفة سنة النشر ١٤١٠هـ.

١٢- الإنصـاف فـي معرفة الراجح من الخلاف لعلاء الدين أبي الحسـن علي بن سـليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي، دار الكتب العلمية، ط/١، ١٤١٨هـ.

١٣- أنيسـ الفقهـاء فـي تعريفات الألفـاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسـم بـن عبد الله بن أمير علي القونوي الرومي الحنفي (المتوفى: ٩٧٨هـ)، ت: يحيى حسـن مراد، الناشـر: دار الكتب العلمية، طبعة: ٢٠٠٤م.

١٤- البحـر الرائق شـرح كنز الدقائق لزيـن الدين بن إبراهيم بن محمـد، المعروف بابن نجيم المصـري (ت/ ٩٧٠هـ)، وفي آخره تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسـين بن علي الطوري (ت/ بعد ١١٣٨ هـ) ت: أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي، ط/١، ١٤٢٢هـ.

١٥- البحر المحيط في التفسـير، أبو حيان محمد بن يوسـف بن علي بن يوسـف بن حيان أثير الدين الأندلسـي (المتوفى: ٧٤٥هـ)، ت: صـدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر – بيروت، طبعة: ١٤٢٠ هـ.

١٦- بدايـة المبتدي في فقه الإمام أبي حنيفة لعلي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني، (ت/٥٩٣هـ) مكتبة ومطبعة محمد علي صبح، القاهرة.

١٧- بدايـة المجتهـد ونهاية المقتصـد لأبي الوليد محمد بن أحمد بـن محمد بن أحمد بن رشـد القرطبي الشهير بابن رشـد الحفيد (ت/٥٩٥هـ) ت: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية ط/ ٢، ١٤٢٤هـ.

١٨- بدائع الصـنائع في ترتيب الشـرائع لأبي بكر بن مسـعود بن أحمد الكاسـاني الحنفي (ت/ ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، ط/ ٢، ١٤٠٦هـ.

١٩- البناية شرح الهداية لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الحنفي بدر الدين العيني (ت/ ٨٥٥هـ)، دار الكتب العلمية، ط/١، ١٤٢٠هـ.

٢٠- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشـد القرطبي (ت/ ٥٢٠هـ)، ت: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسـلامي، بيروت ط/ ٢، ١٤٠٨ هـ.

٢١- تبيين الحقائق شـرح كنز الدقائق، مع حاشـية الشـلبي لعثمان بن علي بن محجن فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت/ ٧٤٣ هـ)، والحاشـية لشـهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي (ت/١٠٢١ هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، ط/١، ١٣١٣ هـ.

٢٢- تحريـر ألفـاظ التنبيه، لأبـي زكريا محيي الدين يحيى بن شـرف النـووي (المتوفى:

٦٧٦هـ) ت: عبد الغني الدقر، دار القلم - دمشق، ط.١، ١٤٠٨،

٢٣- التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، الناشر: الدار التونسية للنشر، سنة النشر: ١٩٨٤ هـ.

٢٤- التحرير والتنوير، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، محمد الطاهر ابن عاشور [ت ١٣٩٣ هـ]، الناشر: الدار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: ١٩٨٤ م [١٤٠٤ هـ].

٢٥- التعريفات لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت/ ٨١٦هـ)، حققه وضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت، ط/١، ١٤٠٣هـ.

٢٦- التعليقة الكبيرة في مسائل الخلاف على مذهب أحمد، للقاضي أبي يعلى الفَرَّاء محمد بن الحسين الحنبلي (المتوفى: ٤٥٨ هـ)، ت: لجنة مختصة بإشراف نور الدين طالب، الناشر: دار النوادر، ط.١، ١٤٣١ م.

٢٧-التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لأبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت/ ٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، ط/١، ١٤١٩هـ.

٢٨-تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ١٣٨٩.

٢٩-التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، خليل بن إسحاق بن موسى، الجندي المالكي (ت ٧٧٦هـ)، ت: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، الناشر: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث ط.١، ١٤٢٩هـ.

٣٠-التوقيف على مهمات التعاريف لزين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي (ت/ ١٠٣١هـ)، ت: عبد الخالق ثروت عالم الكتب، ط١، ١٤١٠هـ.

٣١-حاشية ابن عابدين =رد المحتار على الدر المختار= لابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين (ت/١٢٥٢هـ)، ت: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار عالم الكتب ١٤٢٣هـ.

٣٢-حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت/١٢٣٠هـ)، مع الشرح الكبير لأبي البركات سيدي بن أحمد الدرير، دار إحياء الكتب العربية.

٣٣-الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي شرح مختصر المزني لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردي (ت/ ٤٥٠هـ)، ت: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط/١، ١٤١٩ هـ.



٣٤-حجة الله البالغة أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين بن معظم بن منصور (المتوفى: ١١٧٦هـ)، ت: السيد سابق، الناشر: دار الجيل، بيروت الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٦ هـ.

٣٥-الروايتين والوجهين = المسائل الفقهية= للقاضي محمد بن الحسين بن محمد بن خلف أبي يعلى الفراء (ت/٤٥٨هـ)، د/ عبد الكريم بن محمد اللاحم، دار المعارف بالرياض، ط/١، ١٤٠٥هـ.

٣٦-الروض المربع شرح زاد المستقنع لمنصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي (ت/١٠٥١هـ)، ومعه حاشية الشيخ العثيمين، وتعليقات الشيخ السعدي، خرج أحاديثه عبد القدوس محمد نذير، مؤسسة الرسالة بيروت، ط/ ٣، ١٤٢٦هـ.

٣٧-روضة الطالبين وعمدة المفتين لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت/ ٦٧٦هـ) ت: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ط/١، ١٤٢٧هـ.

٣٨- سبل السلام شرح بلوغ المرام، لمحمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الصنعاني، (ت/: ١١٨٢هـ)، دار الحديث.

٣٩- سنن ابن ماجه لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (ت/٢٧٣هـ) اعتنى به أبو عبيدة مشهور بن حسن، ومحلى بأحكام الشيخ ناصر الدين الألباني، دار المعارف ط/١.

٤٠- سنن أبي داود أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: ٢٧٥هـ) ت: محمد محيي الدين عبد الحميد الناشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت

٤١- سنن الترمذي لمحمد بن عيسى بن سورة الترمذي، أبي عيسى (ت/ ٢٧٩هـ)، ت: وتعليق أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، دار الكتب العلمية.

٤٢- شرح السنة، لمحيي السنة أبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي (ت/: ٥١٦هـ)، ت: شعيب الأرناؤوط، محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - دمشق، ط٢، ١٤٠٣هـ.

٤٣- شرح الكوكب المنير، لتقي الدين أبي البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي ت: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧.

٤٤- الشرح الممتع على زاد المستقنع للشيخ محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت/ ١٤٢١هـ) دار ابن الجوزي، ط/١، ١٤٢٢ - ١٤٢٨ هـ.

٤٥- شرح النووي على صحيح مسلم -المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج أبو زكريا

محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط،٢، ١٣٩٢ هـ

٤٦- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للإمام أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت/٣٩٣هـ) تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم، ط/٤، ١٤٠٧ه.

٤٧- صحيح البخاري = الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = محمد بن إسماعيل أبي عبد الله البخاري الجعفي (ت/٢٥٦هـ) اعتنى به محمد نزار تميم، وهيثم نزار تميم، دار الأرقم.

٤٨- صحيح مسلم = المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ = مسلم بن الحجاج أبي الحسن القشيري النيسابوري (ت/ ٢٦١هـ) اعتنى به أبو قتيبة نظر الفاريابي، دار قرطبة، ط/ ٢، ١٤٣٠هـ.

٤٩- عمدة القاري شرح صحيح البخاري لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الحنفي بدر الدين العيني (ت/ ٨٥٥هـ) دار إحياء التراث العربي.

٥٠-غياث الأمم في التياث الظلم عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، (ت ٤٧٨هـ)، ت: عبد العظيم الديب، الناشر: مكتبة إمام الحرمين الطبعة: الثانية، ١٤٠١هـ.

٥١-فتح العزيز بشرح الوجيز في الفقه الشافعي لعبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني (ت/ ٦٢٣هـ)، دار الفكر.

٥٢-فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، محمد بن صالح العثيمين، ت: وتعليق: صبحي بن محمد رمضان، أم إسراء بنت عرفة بيومي، الناشر: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

٥٣-القاموس المحيط لمجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت/ ٨١٧هـ) بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة، ط/ ٨، ١٤٢٦هـ.

٥٤-القبس في شرح موطأ الإمام مالك محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري (ت ٥٤٣هـ)، ت: د/ محمد عبد الله ولد كريم، الناشر: دار الغرب الإسلامي، ط، ١، ١٩٩٢ م

٥٥-الكافي في فقه الإمام أحمد لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد الجماعيلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت/ ٦٢٠هـ) دار الكتب العلمية، ط/١، ١٤١٤هـ.

٥٦-الكافي في فقه أهل المدينة لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري (ت/ ٤٦٣هـ)، ت: محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، ط/ ٢، ١٤٠٠هـ.

٥٧-كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت ١٧٠هـ)

٥٨-كفاية النبيه في شرح التنبيه، أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، المعروف بابن الرفعة (ت ٧١٠هـ)، ت: مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٩ م.

٥٩-لسـان العرب محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضـل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ) الناشر: دار صادر الطبعة: الثالثة ١٤١٤هـ

٦٠-المبـدع فـي شـرح المقنع لإبراهيم بـن محمد بن عبـد الله بن محمد ابـن مفلح، أبي إسحاق، برهان الدين (ت/ ٨٨٤هـ) دار عالم الكتب، طبعة ١٤٢٣هـ.

٦١-المبسـوط لمحمد بن أحمد بن أبي سـهل شـمس الأئمة السرخسـي (ت/ ٤٨٣هـ)، دار المعرفة – بيروت، تاريخ النشر ١٤١٤هـ.

٦٢- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لأبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت/ ٨٠٧هـ)، ت: حسام الدين القدسي مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ.

٦٣-المجموع شـرح المهذب (مع تكملة السـبكي والمطيعي) لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت/ ٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط/١.

المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.

٦٤- المحلى بالآثار لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت/ ٤٥٦هـ)، دار الفكر – بيروت.

٦٥- المحيـط فـي اللغـة، كافي الكفاة، الصـاحب، إسـماعيل بن عبـاد (٣٢٦ - ٣٨٥ هـ)، المحقق: محمد حسن آل ياسين، الناشر: عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م.

٦٦- المختصـر الفقهـي لابـن عرفة، لمحمـد بن محمد ابـن عرفة التونسـي، أبو عبد الله (المتوفى: ٨٠٣ هـ)، ت: د/ حافظ عبد الرحمن محمد خير، الناشر: مؤسسة خلف أحمد الحبتور للأعمال الخيرية، ط١،، ١٤٣٥ هـ.

٦٧- مختصـر القـدوري لأبي الحسـين أحمد بن محمد بـن أحمد بن جعفـر القدوري ت/ (٤٢٨ه)، ت: د/ عبد الله بن نذير أحمد رمزي، مؤسسة الريان، ط/١، ١٤٢٦هـ.

٦٨- مختصـر خليل، لخليل بن إسحاق بن موسى، ضـياء الدين الجندي المالكي المصري (ت/٧٧٦هـ)، ت: أحمد جاد، الناشر: دار الحديث/القاهرة، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥مـ

٦٩- مختصـر سـنن أبـي داود. الحافظ عبد العظيم بن عبد القـوي المنذري (ت ٦٥٦ هـ) خرّج أحاديثه وضـبط نصـه وعلّق عليه: أبو مصـعب محمد صـبحي حلّاق [ت ١٤٣٨ هـ]، ووضَع حكم المحدث الألباني على الأحاديث، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣١ هـ.

٧٠- المدونة للإمام مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت/ ١٧٩هـ)، واية سحنون، دار الكتب العلمية، ط/١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٧١- مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ) الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت.

٧٢- مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه برواية إسحاق بن منصور الكوسج (ت/ ٢٥١هـ) ت: مجموعة من المشايخ طبع عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط،١، ١٤٢٥هـ.

٧٣- مسند الإمام أحمد بن حنبل لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت/ ٢٤١هـ) ت: شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، إشراف د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ط/١، ١٤٢١ هـ.

٧٤- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير.: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ) الناشر: المكتبة العلمية، بيروت.

٧٥-المطلع على ألفاظ المقنع، محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، أبو عبد الله، (المتوفى: ٧٠٩هـ)، ت: محمود الأرناؤوط، وياسين محمود الخطيب، الناشر: مكتبة السوادي للتوزيع، ط،١، ١٤٢٣هـ.

٧٦-معالم السنن شرح سنن أبي داود لأبي سليمان أحمد بن محمد الخطابي البستي (ت/ ٢٨٨ هـ) المطبعة العلمية حلب ط/١، ١٣٥١ هـ.

٧٧-معجم الفروق اللغوية، الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري [كان حَيًّا ٣٩٥ هـ]، وجزءًا من من كتاب «فروق اللغات» لنور الدين بن نعمة الله الجزائري (ت ١١٥٨ هـ)، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ (قُمّ)، الطبعة: الأولى، ١٤١٢ هـ.

٧٨-معجم لغة الفقهاء لمحمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط/٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٧٩-معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت/٣٩٥هـ)، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر الطبعة ١٣٩٩هـ.

٨٠-معرفة السنن والآثار أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، ت: عبد المعطي أمين قلعجي، الناشرون: جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي - باكستان)، ط، ١، ١٤١٢هـ.

٨١-المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت/٦٢٠هـ) ت: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار عالم الكتب، ط/ ٦، ١٤٢٨هـ.

٨٢-الممتع شرح المقنع لزين الدين المنجى بن عثمان بن أسعد ابن المنجى التنوخي الحنبلي (ت/٦٩٥هـ) ت: د/ عبد الملك بن دهيش، مكتبة الأسدي، ط/ ٣، ١٤٢٤هـ.

٨٣-المنتقى شـرح الموطأ لأبي الوليد سـليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (ت/ ٤٧٤هـ) دار الكتاب الإسلامي القاهرة.

٨٤-المنثـور فـي القواعـد الفقهية، لأبي عبد الله بـدر الدين محمد بن عبـد الله بن بهادر الزركشي (ت/: ٧٩٤هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٨٥-منهـاج الطالبيـن وعمدة المفتين فـي الفقه، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شـرف النووي (ت/٦٧٦هـ)، ت: عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، ط١، ١٤٢٥هـ.

٨٦-المهـذب في علم أصـول الفقـه المقارن، لعبـد الكريم بن علي بن محمـد النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة [ت ١٤٣٥ هـ]، مكتبة الرشد، ط،١، ١٤٢٠ هـ.

٨٧-المهذب في فقه الإمام الشـافعي لأبي إسـحاق إبراهيم بن علي بن يوسـف الشـيرازي (ت/ ٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية.

٨٨- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي، المعروف بالحطاب الرُّعيني (ت/ ٩٥٤هـ)، دار الفكر ط/ ٣، ١٤١٢هـ.

٨٩- نهاية المحتاج إلى شـرح المنهاج لشـمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة الرملي الشهير بالشافعي الصغير (ت/ ١٠٠٤هـ) دار الفكر، طبعة: ١٤٠٤هـ.

٩٠- النهاية في غريب الحديث لأبي السـعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري، مجد الدين ابن الأثير (ت/ ٦٠٦هـ) تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ.

٩١- الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية. (شرح حدود ابن عرفة للرصـاع)، لمحمد بن قاسـم الأنصاري، أبو عبد الله، الرصاع التونسـي (ت/: ٨٩٤هـ)، الناشر: المكتبة العلمية، ط١، ١٣٥٠هـ.

٩٢- الهداية في شرح بداية المبتدي، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسـن برهان الدين (المتوفى: ٥٩٣هـ)، ت: طلال يوسف، الناشر: دار إحياء التراث العربي لبنان.

٩٣- الوسـيط في المذهب لمحمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد (ت/ ٥٠٥هـ) ت: أحمد محمود إبراهيم، ومحمد بن محمد تامر، دار السلام ١٤١٧هـ.

إعداد الطالب سامر أحمد مزهر
باحث دكتوراه كلية الدعوة الجامعية للدراسات الإسلامية لبنان
كلية الدعوة الجامعية للدراسات الإسلامية

Samer Ahmad Mezher
PhD Researcher, Faculty of Da›wah, University of Islamic Studies, Lebanon
Email: samermezher83@gmail.com

أحكام الاعتداء على المال العام

Legal Provisions for Violations Against Public Funds

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7904

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١١/١٧ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/١/٢

ملخص البحث

يمتلك المال العام في الإسلام أهمية كبيرة، لأنه أساس اقتصاد الدولة وأحد الأعمدة الأساسية لتحقيق مصالح الناس والقيام بأمور الدين والدنيا. تكمن خطورة الاعتداء عليه في ما ينتج عنه من أضرار اقتصادية واجتماعية وسياسية تهدد استقرار المجتمعات الإسلامية، كما هو ملحوظ في بعض البلدان.

يركز هذا البحث على تحليل الحكم الشرعي للاعتداء على المال العام، مع توضيح العقوبات الدنيوية والأخروية الناتجة عنه. يتناول التحليل أيضاً أشكال الاعتداء المتنوعة مثل السرقة والاختلاس وخيانة الأمانة وإتلاف المال وعدم إتقان العمل والتربح غير المشروع من المنصب، معتبراً أن هذه الأفعال تعد غلولاً يتحمله صاحبها يوم القيامة.

يشدد البحث على أن الشريعة الإسلامية، رغم اختلاف الفقهاء في تنفيذ حد السرقة على الأموال العامة، تتفق على تحريم الاعتداء عليها وفرض عقوبات تعزيرية رادعة تتناسب مع خطورة الجريمة، تبدأ من الغرامة المالية وتصل إلى الإقالة من الوظيفة والسجن والجلد. ويعتبر المتستر على هذه الجرائم شريكاً في الخطيئة والعدوان ويستحق العقاب.

الكلمات المفتاحية : الأموال العامة، الاعتداء، العقوبة، الفساد، بيت المال.

Abstract

Public funds hold immense significance in Islam, as they form the foundation of a state's economy and are a fundamental pillar for fulfilling the interests of the people and managing both religious and worldly affairs. The danger of misusing them lies in the resulting economic, social, and political damages that threaten the stability of Muslim societies, as observed in some countries.

This research focuses on analyzing the Islamic legal ruling concerning the misappropriation of public funds, clarifying the worldly and otherworldly punishments that result from it. The analysis also addresses the various forms of violations, such as theft, embezzlement, breach of trust, destruction of public property, dereliction of duty, and illicit profiteering from one's position, considering these acts as misappropriation (ghulul) for which the perpetrator will be held accountable on the Day of Judgment.

The research emphasizes that Islamic law, despite juristic differences regarding the application of the specific hadd punishment for theft to public funds, unanimously prohibits their misappropriation and mandates deterrent discretionary (ta`zir) punishments proportionate to the crime's severity. These can range from financial penalties to dismissal from position, imprisonment, and flogging. Anyone who conceals such crimes is considered a partner in the sin and aggression and deserves punishment.

Keywords: Public Funds, Misappropriation, Punishment, Corruption, Treasury.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين، فالحمد لله الذي أسبغ نعمه على الخلق ظاهرة وباطنة، فلله الحمد أولًا وأخيرًا، والصلاة والسلام على إمام المتقين، وسيد المرسلين محمد الذي أرسل بخاتم الرسالات إلى العالمين عامة. وبعد:

يحظى المال العام في الإسلام باهتمام كبير، لصلته الوثيقة باقتصاد الدولة وكيانها، ودوره في تحقيق مصالح العباد، وهو أحد الركائز الضرورية التي بها قيام الدين والدنيا للمسلمين، فإذا أصابه خلل تعرضت مصالح العباد إلى الضياع، وترتب عليه مفسدة عظيمة تضر بالمسلمين.

ومن الأسباب التي تؤدي إلى الاعتداء على المال العام؛ ضعف العقيدة، والجهل بالحلال والحرام، وعدم تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وتقصير المسؤولين في حمل الأمانة التي

استرعاهم الله عليها، ويترتب على الاعتداء على المال العام جرائم خطيرة كالفساد الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي الذي أصاب الناس والمجتمع؛ بل الأمّة الإسلامية بأسرها، وأصبحت الحياة بلا أمن ولا استقرار؛ ولقد رأينا هذا الخطر الذي عمّ وطم بلدنا لبنان وغيره من بلاد المسلمين، فأردنا بيان الحكم الشرعي لمن يتعدى على المال العام، والعقوبة التي قررتها الشريعة.

أهمية البحث

يعتبر المال العام أساساً لأي كيان إذ تقاس قوة الدولة بقوتها الاقتصادية التي لا تقل أهمية عن قوتها العسكرية أو الفكرية، ويحظى المال العام بصلة وثيقة باقتصاد الدولة وكيانها، ودوره في تحقيق مصالح العباد، وهو أحد الركائز الضرورية التي بها قيام الدين والدنيا، فإذا أصابه خلل تعرضت مصالح العباد إلى الضياع، وترتب عليه مفسدة عظيمة تضر بالمسلمين. لذلك وبعد الأزمات التي عاشها لبنان، وما نتجت عنه تلك الأزمات نتيجة عن محاسبة المتعدين وعدم عقوبتهم تتبين أهمية البحث وتسليط الضوء على المال العام عسى ولعل أن يتنبه المسؤولون لذلك ويحافظوا على مصالح العباد والبلاد.

أهداف البحث وأسباب اختياره

تتلخص أهداف البحث الكثيرة فيما يلي:

١. بيان الحكم الشرعي للمال العام وأقسامه وأنواعه.

٢. معرفة عقوبة المتعدي على المال العام في الشريعة الإسلامية.

٣. بيان أثر التعدي على المال العام في المجتمع.

٤. بيان مدى خطورة الأزمات التي تنشأ من خلال عدم محاسبة المعتدين.

٥. معرفة كيفية حماية المال العام في الشريعة الإسلامية.

مشكلة الدراسة

تتلخص مشكلة الدراسة في البحث عن الأخطار التي عمّت وطمت بلدنا لبنان وغيره من بلاد المسلمين من الاعتداء على المال العام، وما ترتب عليه من جرائم خطيرة كالفساد الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، وأصبحت الحياة بلا أمن ولا استقرار. وعليه تكون إشكالية الدراسة الأساسية: هل يكون تطبيق الأحكام الشرعية سبيلًا للخروج من الأزمات خاصة المالية منها؟

الدراسات السابقة

١. دراسة بعنوان: حماية المال العام بالدولة الحديثة في ضوء الشريعة الإسلامية، إعداد: أ. د. أماني فوزي السيد حمودة، نشرت في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، عام ٢٠١٦م. تناولت الدراسة مفهوم المال بشكل عام ومن ثم مفهوم المال العام لدى فقهاء القانون والمنهج الإسلامي، ثم تطرقت إلى المعايير التي تميز بين المال العام والمال

الخاص، والذى توصلت من خلاله إلى اتخاذ أغلب التشريعات الوضعية لمعيار المنفعة العامة، وعلى الأخص التشريع المصري. ثم عرضت صور الاعتداء على المال العام والتي تناولتها من خلال صور التعدي من قبل الموظفين العموميين عن طريق الاختلاس، وخيانة الأمانة، والرشوة التي لا يتوقف الأمر على النص العام في معاقبة مرتكبيها في الشريعة بل توافق مع ذلك القوانين الوضعية، بالإضافة إلى صور التعدي من قبل الأفراد العاديين والتي قد تتمثل في السرقة والإضرار العمد بالمال العام، ثم أنهيت هذا البحث المتواضع بعرض وسائل الحماية المقررة للمال العام من خلال ما انتهجته الشريعة الإسلامية بمنهجها وما أقرته القوانين الوضعية وعلى الأخص القانون المصري والذي تعدد بين الحماية المدنية والجنائية والإدارية.

ركزت هذه الدراسة على تناول موضوع المال العام وتجريمه في القانون المصري، بعكس بحثي الذي يأتي عامًّا من جهة أنّه يتناول موضوع المال العام في الشريعة الإسلامية، وخاصًّا من جهة إثبات أنّ في الأحكام الشرعية سبيلاً لمكافحة مثل هذه الجرائم.

٢. دراسة بعنوان: سرقة المال العام: دراسة فقهية مقارنة بالقانون اليمني، إعداد: محمود عبد الكريم عبد الرحمن الشلفي، نُشرت في مجلة مجمع بجامعة المدينة العالمية – ماليزيا، العدد: ٣٦، العام: ٢٠٢١م.

جاءت هذه الدراسة تسلط الضوء على حكم السرقة والاختلاس في الشريعة الإسلامية والتشريع اليمني، عبر بيان حكمها وشروطها وأركانها، ومن ثم بيان عقوبتها. بالإضافة إلى عرض لمفهوم المال العام وخصائصه في الشريعة والقانون اليمني.

تختلف هذه الدراسة عن بحثي هذا؛ حيث إن الدراسة أعلاه تناقش جانب السرقة والاختلاس من المال العام، في حين أنّ بحثي يعرض جميع صور الاعتداء على المال العام. ثم إنّ هذه الدراسة خصصت الجانب الوضعي من جهة القانون اليمني، بعكس بحثي الذي يأتي عامًّا من جهة أنّه يتناول موضوع المال العام في الشريعة الإسلامية، وخاصًّا من جهة إثبات أنّ في الأحكام الشرعية سبيلاً لمكافحة مثل هذه الجرائم.

٣. دراسة بعنوان: الحماية القانونية للأموال العامة في التشريعات الفلسطينية: دراسة مقارنة في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، إعداد: آية نصر عقل، قُدمت لنيل درجة الماجستير في القانون العام بكلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية غزة، ٢٠١٧م. قارنت الدراسة بين تشريعات السلطة الفلسطينية والتشريع الإسلامي في موضوع حماية الأموال العامة؛ في حين أن بحثي أتى عامًّا من جهة أنّه يتناول موضوع الاعتداء على المال العام في الشريعة الإسلامية، وخاصّةً من جهة إثبات أنّ في الأحكام الشرعية سبيلاً لمكافحة مثل هذه الجرائم.

منهج البحث

استخدمت في هذا البحث المنهج التحليلي المقارن، حيث عرضت النصوص والأقوال ثم



خرجتها من كتب الفقهاء والعلماء مع المقارنة بين المذاهب وبيان الأدلة لكل مذهب.

كذلك استخدمت المنهج الوصفي حيث عرضت صورًا من الاعتداءات على المال العام.

خطة البحث

سوف نتناول في هذا البحث ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم المال العام ومشروعية الانتفاع به.

المبحث الثاني: حقيقة الاعتداء على المال العام، وصوره، ودور الدولة في حمايته.

المبحث الثالث: حكم الاعتداء على المال العام.

المبحث الأول: مفهوم المال العام ومشروعية الانتفاع به.

إن المـال هو قـوام الحياة، فبه يتم تعمير الأرض من أجل إعانة الإنسـان على عبادة الله، وحفظ المال مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية؛ لذلك اهتم الإسلام بالمال أكثر مما اهتمت به الفلسـفات الوضـعية، والاشـتراكية، والرأسـمالية؛ مما يجعل الأمر يتطلب الوقـوف على بيان معرفة المال وأنواعه.

وسوف نخصص لهذا المبحث مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم المال العام في اللغة والفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: مشروعية المال العام، وخصائصه، وأنواعه.

المطلب الأول: مفهوم المال العام في اللغة والفقه الإسلامي.

نتنـاول في هذا المطلب تعريف المال في اللغة والاصـطلاح، ومفهـوم المال العام في الفقه الإسلامي؛ وذلك للوصول لمعرفة الأحكام التي تتعلق بالمال العام، كما يلي:

أولاً: تعريف المال في اللغة:

المـال؛ وجمعه أموال، هو كل ما يمتلكه الإنسـان من الأشـياء فالذهب، والفضـة، والأرض، والعقارات تعد كلها أموالاً[١].

وقيل: كان الأصل فيما يملك من ذهب وفضة، ثم أطلق على كل ما يقتنى ويملك من الأعيان، وأكثر ما يطلق المال عند العرب على الإبل؛ لأنها كانت أكثر أموالهم[٢].

ثانياً: تعريف المال في الاصطلاح:

اختلـف الفقهاء في حقيقة المال إلى قولين، وذلك بسـبب اختلافهـم في مالية المنافع كما يلي:

١. تعريف الحنفية: عرفوا المال بتعاريف متقاربة؛ فقالوا هو: «ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره إلى وقت الحاجة منقولًا كان أو غير منقول»[٣].

لكـن يؤخذ علـى هذا التعريف بأنـه غير جامع لكل أفـراد المعرّف؛ وذلـك لوجود كثير من الأشـياء تعافهـا النفوس، ولا يميل إليها الطبـع، ومع هذا فهي مـال؛ كالسـموم، والأدوية المرّة، والأسمدة الزراعية، كما أن هناك من الأموال ما لا يمكن ادخارها مع بقاء منفعتها؛ كالخضروات، وهذا النوع لا يدخل أيضًا في عموم تعاريف الحنفية لعدم ادخارها مع كونها مال، بدليل ضـمان

(١) انظر: ابن منظور: لسان العرب، ٦٣٥/١١، والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ص ١٠٥٩.

(٢) انظر: ابن الأثير: النهاية في غريب الأثر، ٣٧٣/٤. والفراهيدي: العين، ٣٤٤/٨.

(٣) انظر: ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار، ١٠/٧.

متلفها[1].

٢. تعريف الجمهور (المالكية، والشافعية، والحنابلة)؛ عرفوا المال بتعاريف متقاربة، كما يلي:

أ- تعريف المالكية: «ما يقع عليه الملك، ويستبد به المالك عن غيره، إذا أخذه من وجهه»[2].

ب- تعريف الشافعية: « ما يسد مسدًا أو يقع موقعًا من جلب نفع أو دفع ضرر»[3].

ج- تعريف الحنابلة: المال: «ما يباح نفعه مطلقًا، أو يباح اقتناؤه بلا حاجة»[4].

وبالنظر في تعريفات جمهور الفقهاء يظهر أن المال عندهم، ما كان له قيمة مادية، وجاز الانتفاع به شرعًا في كل الأحوال.

وبناء على ما سبق نلاحظ أن هناك تباينًا بين الحنفية، والجمهور في تعريف المال لاختلافهم في مالية المنافع، فالحنفية لم يقولوا بمالية المنافع؛ لأن صفة المالية عندهم تثبت للأشياء بأمرين[5]:

التمويل: أي صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة، والمنافع لا يتصور فيها التمويل.

إمكانية الحيازة: أي أن يكون للشيء وجود مادي خارجي، وبذلك تخرج الأمور المعنوية؛ مثل المنافع المجردة؛ لأنها لا تقبل الادخار، وليس لها وجود مادي خارجي كحق الابتكار، وسكنى الدار.

أما الجمهور فتتحقق المالية عندهم بأمرين:

- أن يكون الشيء ذا قيمة بين الناس سواء كان عينًا، أو منفعة مادية، أو معنوية.
- أن يكون الشيء مباح الاستعمال في حال السعة والاختيار.

وعليه فإن المنافع مال؛ لأنها لا تقصد لذاتها بل لمنفعتها، والمنافع جعلت في مقابلة المال كما في عقد الإجارة، وهذا يدل على ماليتها.

٣. التعريف المختار: بالنظر في تعريفات الفقهاء يظهر أن التعريف المختار للمال هو: « كل ما كان له قيمة بين الناس، وجاز الانتفاع به شرعًا في حال السعة والاختيار»[6]، وذلك لسببين:

أ. شمول هذا التعريف للأعيان والمنافع معًا.

---

(١) انظر: محمد أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد، ص ٥٢.

(٢) انظر: الشاطبي الموافقات، ٣٢/٢.

(٣) انظر: الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ٢٨٤/٣.

(٤) انظر: البهوتي: شرح منتهى الإرادات، ٧/٢.

(٥) انظر: محمد أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد، ص٥٢.

(٦) انظر: العبادي: الملكية في الشريعة الإسلامية، ص ١٢١.

ب. ومسـايرته للتطور الإنسـاني في الاعتداد بكثير من الأشـياء التي زهد الفقهاء في عدها مالًا، بينما أصبحت ذات قيمة في عصرنا هذا.

ثالثًا: مفهوم المال العام في الفقه الإسلامي:

إن المـال العـام عند الفقهاء يتمثل في بيـت المال، والوقف، والأموال التـي ليس لها مالك، ولكن مفهوم المال في العصـر الحاضـر أوسـع بكثير مما كان عند الفقهاء القدامى، وذلك لكثرة الوسائل الحياتية، ووسائل الإنتاج، والمرافق العامة.

فالإسـلام كمـا أقرّ الملكيـة الفردية ووظفهـا لخدمة المجتمـع ومنفعته، فإنـه أقر الملكية الجماعية، واعترف بها بالنسـبة إلى الأشياء المشـتركة التي تستدعيها حاجة الأمة. فجعل ملكية بعض الأشـياء الأساسـية عامة؛ لأن الأمة تحتاج إليها؛ كالتي تتعلق بمصـالح الناس المعتبرة[١]. وتشمل كل ما يدخل في ملك الناس عامة، أو جمع منهم دون تخصيص، وما دخل في ملك الدولة بصـفتها راعيـة لمصـالح النـاس، ولانتفاع الأفراد بهـذه الملكية، كمـا أنها تتبع الدولة وتسـتغل لمصلحة الناس[٢].

وبنـاء على ما سـبق يمكـن تعريف المال العام بأنـه: كل مال لم يتعين مالكه لا حصـرًا، ولا تحديدًا وأباح المشرع انتفاع الأمّة به جميعًا[٣].

ويدخل ضـمن مفهوم المال العام كل ما يدخل في ميزانية الدولة، والأموال التي خرجت من ملكية الأفراد، وكذلك المرافق العامة المخصصـة لجميع الناس، والمسـاجد، والحدائق العامة، والمشافي، والأبنية التابعة لها، ومركبات النقل العامة، وخطوط الكهرباء، والمياه في الشوارع قبل إيصالها إلى المنازل.

وهـذا المعنـى للمـال العام هو الذي قصـده الفقهـاء عندما تحدثـوا عن الملكيـة التامة، والناقصة.

المطلب الثاني: مشروعية الانتفاع بالمال العام، وخصائصه، وأنواعه.

نتناول في هذا المطلب الحديث عن مشـروعية الانتفاع بالمال العام، وخصائصه، وأنواعه، لمعرفة الأحكام الشرعية التي تتعلق به كما يلي:

أولًا: مشروعية الانتفاع بالمال العام:

ثبتت مشروعية الانتفاع بالمال العام في الإسلام بالكتاب، والسنة، والإجماع.

أ- من الكتاب: قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُـولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُـولِ

(١) انظر: صبري أوانج: الخصخصة تحويل الملكية العامة إلى القطاع الخاص، ص٣٧.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) البهي الخولي. الثروة في ظل الإسلام. ص٩١.

وَلِذِى الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَىْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾(١).

وجه الاستدلال: الآية فيها دليل على مشروعية الانتفاع بالمال العام؛ بحيث لا يكون المال في يد قلّة من الناس دون غيرهم، وللغير حقوق فيه.

ب- السنة: ثبتت مشروعية الانتفاع بالمال العام بالسنة، فقد روى ثور بن يزيد يرفعه إلى رسول الله ﷺ أنه قال: «المسلمون شركاء في ثلاث: الكلأ، والماء، والنار»(٢).

وجه الاستدلال: الحديث فيه دليل واضح على مشروعية الانتفاع بالمال العام، ويمكن أن يقاس على هذه الأنواع الثلاثة أشياء كثيرة.

ج- من الآثار: فعل عمر في سواد العراق حيث لم يوزعها، وجعلها ملكية عامة تنتفع منها الأجيال المتعاقبة(٣).

د- الإجماع: أجمع الفقهاء على مشروعية الملكية العامة، منذ لدن رسول الله ﷺ وحتى يومنا هذا ولم نجد مخالفًا(٤).

ثانيًا: خصائص المال العام:

المال العام له خصائص متعددة؛ منها(٥):

١. إن المال العام من خلق الله عز وجل؛ لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُمْ مَا فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾(٦).

وجه الاستدلال: الآية ظاهرة الدلالة على أن الأرض وما فيها هي خلق الله سبحانه وتعالى.

٢. حق الانتفاع بالمال العام واستغلاله ثابت لجميع الناس؛ لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾(٧).

وجه الاستدلال: الآية فيها دليل على أن الله جل وعلا جعل المنفعة ثابتة لجميع الناس، ولم

---

(١) سورة الحشر: الآية ٧.

(٢) انظر: البيهقي: سنن البيهقي، ٢٤٨/٦، كتاب إحياء الموات، باب من أقطع قطيعة أو تحجر أرضًا ثم لم يعمرها، ح ١١٨٣٣، وسنن أبي داود: سنن أبي داود، ٣٤٤/٥، كتاب البيوع، باب في منع الماء، ح ٣٤٧٧، والحديث صحيح، انظر؛ الألباني: صحيح الترغيب والترهيب، ٥٦٩/١، ح ٩٦٦.

(٣) انظر: أبا عبيد القاسم بن سلام: الأموال، ص٧٤، ح: ١٥٠.

(٤) انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ٥١٦/٥، والبجيرمي: حاشية البجيرمي، ٢٣٩/٣.

(٥) انظر: البهي الخولي: الثروة في ظل الإسلام، ص٩١، ٩٢، ٩٣، والعبادي: الملكية في الشريعة الإسلامية، ص٢٥٨، وحسين شحاته: حرمة المال العام، ص٢٤-٢٥.

(٦) سورة البقرة: الآية ٢٩.

(٧) سورة الملك: الآية ١٥.

تقتصر على طائفة معينة.

٣. المالك الحقيقي للمال العام هو الله عز وجل؛ لقوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[١].

وجه الاستدلال: إن الأرض وما عليها من أملاح، وماء، وما في باطنها من معادن وكنوز، ملك لله سبحانه وتعالى.

٤. لا يجوز الاعتداء على المال العام بحال من الأحوال؛ لقوله ﷺ: «من أخذ من الأرض شيئًا بغير حقه، خسف به يوم القيامة إلى سبع أراضين»[٢].

وجه الاستدلال: الأرض المذكورة في الحديث تشمل الأرض المملوكة لفرد بعينه، أو لمجموعة، والأرض المملوكة للدولة تدخل ضمن أموالها العامة، فلا يجوز لأحد أن يقتطع شيئًا منها لأنها حق ثابت لجميع المسلمين، مثل الاعتداء على الطرقات العامة.

٥. حماية المال العام مسؤولية الدولة: قال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[٣].

وجه الاستدلال: وحماية المال العام من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ودخل في هذا الخطاب جميع المسلمين بمن فيهم الحاكم أو السلطان.

٦. حق ولي الأمر بتقييد الانتفاع ببعض أنواع المال العام؛ لما روى عبد الرحمن بن عوف[٤] رضي الله عنه قال: أشهد أن رسول الله ﷺ أقطعني وعمر بن الخطاب رضي الله عنه أرض كذا وكذا، فذهب الزبير[٥] رضي الله عنه إلى آل عمر فاشترى منهم نصيبهم، وقال الزبير لعثمان بن عفان رضي الله عنه: إن ابن عوف قال كذا وكذا، فقال عثمان: هو جائز الشهادة له وعليه[٦].

وجه الاستدلال: الأثر فيه دليل على أن لولي الأمر حق تقييد الانتفاع ببعض المال العام، إذا كان هذا الانتفاع لا يضر بمصلحة الأمة؛ لأن الأرض المذكورة في الأثر هي نوع من أنواع الأموال العامة.

٧. عدم جواز حيازة المال العام من قبل فرد بعينه؛ روى أن أبيض بن حمال[٧]؛ وفد إلى

---

(١) سورة يونس: الآية ٥٥.

(٢) انظر: صحيح البخاري، ٣/١٣٠، كتاب المظالم والغصب، باب إثم من ظلم من الأرض، ح ٢٤٥٤.

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

(٤) هو عبد الرحمن بن عوف بن الحاث بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي أبو محمد القشي الزهري، أحد المبشرين بالجنة، وأحد الستة أهل الشورى الذين جعل عمر بن الخطاب الخلافة فيهم، ت ٣٢ هـ، انظر: ابن حجر: الإصابة، ٢/ ٢٠٥.

(٥) الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزي بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب، حواري النبي ﷺ، وابن عمته صفية بنت عبد المطلب، وهو أحد العشرة المشهود لهم بالجنة، (ت ٣٦ هـ)، انظر: ابن حجر: الإصابة، ١/٣٧٩.

(٦) انظر: ابن سعد: الطبقات الكبرى، ٣/١٢٦.

(٧) هو أبيض بن حمال بن مرثد بن لحيان بن سعد بن عوف بن عدي بن مالك المأربي السبائي، صحابي جليل، انظر: ابن حجر:

النبي ﷺ، فاستقطعه الملح الذي بمأرب فقطعه له، فلما أن ولى، قال رجل في المجلس: أتدري ما قطعت له، إنما قطعت له الماء العِد[1]، فانتزعه رسول الله ﷺ منه[2].

وجه الاستدلال: لما ذُكر للنبي ﷺ أن ما أقطعه لأبيض بن حمال هو من قبيل المال العام الدائم الذي لا ينقطع انتزع منه ما أقطعه، ولو كان حيازة المال العام من قبل فرد بعينه جائز لما انتزعه منه.

ثالثًا: أنواع الأموال العامة:

الأموال العامة في الإسلام كثيرة، أذكر بعض الأنواع التي ذكرت عند الفقهاء القدامى، والمحدثين، كما يلي:

١. دور العبادة، والتعليم، والعلاج، والأيتام، والمسنين، والخدمات الاجتماعية المختلفة.

٢. الطرق، والجسور، والقناطر، والموانئ، والمرافق العامة؛ كالحدائق، والأنهار، والحمامات العامة.

٣. مشروعات البنية الأساسية للمجتمع؛ مثل الكهرباء، والمياه، والاتصالات، والصرف الصحي، والشوارع، والطرقات.

٤. الأراضي المخصصة للمنافع العامة؛ مثل الملاعب، والساحات الرياضية.

٥. الأراضي المحررة من الاحتلال ولا مالك لها.

٦. المعادن المستخرجة من أرض عامة.

٧. البحار، والأنهار، والقنوات، ومصافي المياه.

٨. المشروعات ذات الطبيعة الأمنية الخاصة؛ مثل أبنية الحكومة الأمنية، ومقراتها.

رابعًا: ضوابط تميز الأموال العامة عن الخاصة:

إن المال العام يتسع أو يضيق نطاقه حسب الزمان والمكان، وطبيعة الأموال التي تتغير على مر العصور، وكل مال يصلح أن يكون ملكًا خاصًا للأفراد، أو ملكًا عامًا للأمة الإسلامية، أو للناس جميعًا، وأهم هذه الضوابط، ما يلي:

١- عدم معرفة المالك: أي عدم اختصاص نفع المال العام بفرد من الأفراد، وإنما يعود نفعه على المسلمين جميعًا وذلك:

الإصابة، ١/ ٢٣.

(١) الماء الدائم الذي لا ينقطع، انظر: ابن منظور: لسان العرب، ٣/ ٢٨١.

(٢) انظر: أبا داود: سنن أبي داود، ٤/ ٦٧٠، كتاب الخراج والإمارة، باب ما جاء في إقطاع الأرَضين، ح ٣٠٦٤، وحسنه الألباني في نفس المصدر.

أ – ورد أن أبيض بن حمال[1]؛ وفدَ إلى رسولِ اللَّه ﷺ فاستَقطعَهُ الملحَ الَّذي بمأربَ فقطعَهُ لَهُ فلمَّا أن ولَّى قالَ رجلٌ منَ المَجلسِ: أتدري ما قطعتَ لَهُ؟ إنَّما قطعتَ لَهُ الماءَ العِدَّ[2] قالَ: فانتَزعَ منهُ[3].

وجه الاستدلال: لما ذُكر للنبي ﷺ أن ما أقطعه لأبيض بن حمال هو من قبيل المال العام الدائم الذي لا ينقطع انتزع منه ما أقطعه، ولو كان حيازة المال العام من قبل فرد بعينه جائز لما انتزعه منه.

ب – ولما روى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: «والله الذي لا إله إلا هو –ثلاثًا– ما من أحد إلا له في هذا المال حق أعطيه أو منعه، وما أحد أحق به من أحد إلا عبد مملوك، وما أنا فيه إلا كأحدهم، ولكنا على منازلنا من كتاب الله، وقسمنا من رسول الله ﷺ والرجل وبلاؤه في الإسلام، والرجل وقِدَمُه في الإسلام، والرجل وغناه في الإسلام، والرجل وحاجته، والله لئن بقيت ليأخذن الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو مكانه»[4].

وجه الاستدلال: وهذا الأثر واضح في دلالته على أن المال العام يعم نفعه جميع الأمة.

٢– التصرف والحيازة: فالمال العام حق للأمة كلها، ولا يجوز لأحد من أفراد الأمة أن يحتكره، أو يحجب نفعه عن غيره؛ لأنه لا يجوز حيازته والتصرف فيه، بخلاف المال الخاص فيجوز حيازته والتصرف فيه في جميع الأوجه المشروعة؛ لقوله ﷺ: «لا تمنعوا فضل الماء، لتمنعوا به فضلَ الكلأ»[5].

وجه الاستدلال: إن الماء والكلأ من الأموال العامة التي لا يجوز التصرف ببيع فضلها أو حيازته.

الخلاصة: يظهر مما سبق أن الفقهاء القدامى فرقوا بين الأموال العامة التي تخدم جميع المسلمين، وبين المال الخاص بالدولة، وكان المال العام يتمثل ببيت المال، وموارده؛ كالوقف والغنيمة، والفيء؛ لأن بلاد الإسلام كانت تتبع والٍ واحد، وأميراً واحداً، والأموال العامة منفعتها تعود على المسلمين جميعًا.

وفي عصرنا الحاضر ومع وجود دول إسلامية متجاورة، ومتباعدة، لها حدود مع بعضها البعض، أو مع غيرها من بلاد الكفر، وتتبع كل دولة نظام معين، وقوانين خاصة بها تختلف عن الدول الأخرى، فإن جميع الأموال العامة، التي تقع ضمن حدود أي دولة تتبع الدولة؛ لأنها تضمن

(١) هو أبيض بن حمال بن مرثد بن لحيان بن سعد بن عوف بن عدي بن مالك المأربي السبائي، صحابي جليل، انظر: ابن حجر: الإصابة، ١/٢٣.

(٢) الماء الدائم الذي لا ينقطع، انظر: ابن منظور: لسان العرب، ٣/٢٨١.

(٣) انظر: أبا داود: سنن أبي داود، ٤/٦٧٠، كتاب الخراج والإمارة، باب ما جاء في إقطاع الأرَضين، ح ٣٠٦٤، وحسنه الألباني.

(٤) انظر: الطبري: تاريخ الطبري، ٤/٢١١.

(٥) انظر: البخاري: صحيح البخاري، ٣/١١٠، كتاب المساقة، باب من قال إن صاحب الماء أحق بالماء حتى يروي، برقم ٢٣٥٣.

توزيع هذه الأموال على المسلمين المقيمين فيها بما يضمن إقامة دينهم ودنياهم، وتباشر في إنشاء المشاريع التي تخدم مصلحة المواطنين، من بنية تحتية، ومرافق عامة، وإعداد الجيش... إلخ.

المبحث الثاني:

صور الاعتداء على المال العام، وأثر التزام الموظف بواجباته في الحفاظ عليه

إن الأموال العامة في الفقه الإسلامي مصانة، ومحاطة بسياج قوي من الحماية، ويحرم الاعتداء عليها بحال، من اختلاس، أو استيلاء، أو سرقه، أو إضرار، أو انتفاع، وفرض العقوبات على من يعتدي عليها لدورها المهم في إقامة الدين والدنيا للمسلمين، ولا يختلف الاعتداء على المال العام في الحرمة عن السرقة من المال الخاص؛ بل إن الاعتداء على المال العام أشد حرمة وأعظم إثمًا عند الله؛ لأنه يشكل اعتداءً على حق الأمة، والضرر الناتج عنه أكبر من الضرر الناتج عن سرقة المال الخاص.

وسوف نخصص لهذا المبحث مطلبين:

المطلب الأول: صور الاعتداء على المال العام، ودور الدولة في حمايته.

المطلب الثاني: التزام الموظف العام بواجباته تجاه وظيفته.

المطلب الأول: صور الاعتداء على المال العام، ودور الدولة في حمايته

أتناول في هذا المطلب الحديث عن صور الاعتداء على المال العام، ودور الدولة في حمايته، كما يلي:

أولًا: صور الاعتداء على المال العام:

هناك كثير من الصور التي يعتدي فيها الناس على المال العام، ومنها[1]:

١- السرقة: هي: «أخذ مال الغير، سواء مال الفرد، أو مال الجماعة، أو مال الأمة، على وجه الخفية من حرز بدون وجه حق»[2].

حكمها: اتفق الفقهاء على وجوب قطع يد السارق من المال الخاص إذا توافرت الشروط الموجبة للقطع[3]؛ لقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[4]، وقوله ﷺ في المخزومية التي سرقت: «لو أن فاطمة بنت

(١) انظر: حسين شحاته: حرمة المال العام، ص ٣٦ إلى ص ٥٢.

(٢) انظر: ابن عابدين: رد المحتار، ١٣٧/٦، والخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ١٥٨/٢، وابن قدامة: المغني: ٤١٦/١٢.

(٣) انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ٦٥/٧، والدردير: الشرح الكبير، ٣٣٢/٤، والبجيرمي: حاشية البجيرمي، ١٩٤/٤، والبهوتي: شرح منتهى الإرادات، ٣٦٧/٣.

(٤) سورة المائدة، الآية ٣٧.

محمد سرقت لقطعت يدها»[1].

واختلفوا في قطع يد من سرق من المال العام على مذهبين، كما سنبين لاحقًا.

٢- الاختلاس: ويقصد به: «استيلاء العاملين، والموظفين، في مكان ما على ما بأيديهم من أموال نقدية، ونحوها بسند شرعي»[2].

وهو صورة من صور أكل أموال الناس بالباطل، ومن نماذج السرقة ويطبق عليها حد السرقة، أو العقوبة التعزيرية إذا لم تتوافر كل أركان إقامة حد القطع، وهي صفة من صفات الاعتداء على المال العام، ومنتشرة بصورة كبيرة في المؤسسات، والمصالح الحكومية، وثبت تحريم الاختلاس بالسنة، كما يلي:

أ- ما ورد أن رسول الله ﷺ قال: «من استعملناه منكم على عمل فكتمنا مخيطًا فما فوقه فهو غلول يأتي به يوم القيامة»[3].

ب- روي أن رجلًا مات، فدعي النبي ﷺ ليصلي عليه، فامتنع، قال: «صلوا على صاحبكم فإنه قد غل، ففتشوا رحله فوجدوا فيه خرزات لا تساوي درهمين»[4].

وجه الاستدلال: الحديثان فيهما دلالة على حرمة استغلال الموظف للمال العام لصالحه الشخصي، أو اختلاس شيء منه.

٣- خيانة الأمانة: ويقصد بها: استيلاء العاملين في أماكن عملهم على الأمانات، والعُهَد المسلَمة إليهم، بحكم مناصبهم في العمل، أو المشاركة، أو المساعدة في ذلك.

أ- لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[5].

وجه الاستدلال: الآية فيها دليل على تحريم التفريط في الأمانة بدون وجه شرعي من قبل الموظف.

ب- ما روى عبد الله بن عمرو قال: قال رسول لله ﷺ: «أربع من كن فيه كان منافقًا خالصًا، ومن كانت فيه خصله منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها، إذا أؤتمن خان، وإذا حدث

---

(١) انظر: البخاري: صحيح البخاري، في حديث الأنبياء، باب منه، ١٧٥/٤ برقم: (٣٤٧٥)، ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود، برقم (١٦٨٨) وهو جزء من حديث.

(٢) انظر: ابن قدامة: المغني، ٤١٦/١٢.

(٣) انظر: مسلم: صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، ح ١٨٣٣.

(٤) انظر: أبو داود: سنن أبي داود، ٣٤٤/٤، كتاب الجهاد، باب تعظيم الغلول، ح ٢٧١٠، وابن ماجه: سنن ابن ماجه، ص ٤٨٣، كتاب الجهاد، باب الغلول، ح ٢٨٤٨، والحاكم: المستدرك على الصحيحين، ١٣٨/٢، ح ٢٥٨٢. والحديث ضعيف، انظر: الألباني: ضعيف الترغيب والترهيب، ٤١٨/١، ح ٨٤٢.

(٥) سورة الأنفال: الآية ٢٧.

كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر»[1].

وجه الاستدلال: الحديث فيه دليل على عدم جواز خيانة الأمانة بحال، وعدها رسول الله ﷺ من صفات المنافقين.

ومن صور خيانة الأمانة المنتشرة في الوظائف في العصر الحاضر، ما يلي[2]:

أ- تعيين العمال غير الأكفاء، وذلك بسبب المحسوبية، والمجاملة، أو عن طريق الرشوة، وفي هذا إهدار للمال العام بسبب قلة كفاءتهم وعدم خبرتهم.

ب- استخدام الأشياء التي تخص الوظيفة لأغراض شخصية؛ مثل السيارات الحكومية، وهاتف المكتب.. إلخ.

ج- المجاملة في إرساء العطاءات، والمناقصات، عمدًا لشخص بعينه، مع وجود من هم أفضل منه بين المتقدمين، وهذه خيانة للأمانة.

د- الحصول على عمولة من المشتري، أو من المورد، أو ممن في حكمه نظير تسهيل بعض الأمور لهم، وهي من قبيل الرشوة المنهي عنها.

هـ- عدم الاستخدام الرشيد للأموال العامة الذي يؤدي إلى إتلافها أو إضاعتها.

٤- عدم الوفاء بالعهود والعقود: ويقصد به: عدم التزام الموظف بالعقد الذي أبرمه مع جهة التوظيف العامة، وهو منهي عنه شرعًا؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولًا﴾[3]، وقوله ﷺ: «من كان بينه وبين قوم عهد فلا يحلن عهدًا، ولا يشدنه حتى يمضي أمده، أو ينبذ إليهم على سواء»[4].

ومن صور عدم الوفاء بالعهود[5]:

أ - عدم الانضباط، والالتزام في ساعات العمل.

ب - التمارض، والحصول على إجازات بدون حق.

ج - عدم الالتزام في تنفيذ العقود في مواعيدها.

وهذا كله من الإضرار بالمال العام، الذي يعد من أقوى الركائز الاقتصادية للدولة.

٥- إتلاف المال العام: ويقصد به: سوء الاستخدام المقصود الذي يترتب عليه إتلاف

---

(١) انظر: البخاري: صحيح البخاري، ١/٨٠، كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، ح ٣٤.

(٢) انظر: شحاته: حرمة المال العام، ص ٣٨.

(٣) سورة الإسراء: الآية ٣٤.

(٤) انظر: الترمذي: سنن الترمذي، ٤/١٤٣، كتاب السير، باب ما جاء في الغدر، ح ١٥٨٠، والحديث صحيح، وانظر: التبريزي: مشكاة المصابيح، ٢/١١٦٥، ح ٣٩٨٠.

(٥) انظر: شحاته: حرمة المال العام، ص ٣٨.



الشـيء، أو وسـيلة العمل؛ كإتلاف السيارات العامة، وآلات التصـوير، وغيرها مما ينتج عن ذلك إتلاف للأموال العامة وحصـول الضـرر، وإحداث الضرر محرم شـرعًا؛ لقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضـرار، ومن ضـار ضار الله به، ومن شـاق شـق الله عليه»[١]، وهذا لفظ عام وينطبق على جميع مصالح الدولة[٢].

٦- عـدم إتقان العمل: ويقصـد به: النقص فـي أداء العمل ويرجع ذلـك إلى نقص الخبرة والكفاءة، أو الإهمال والاعتداء المقصود.

٧- التربح من الوظيفة: ويقصـد بذلك: أن الموظف يسـتغل وظيفته لعقد صـفقات تجارية خاصة به، أو لذويه بشروط مجحفة وغير عادلة للجهة التي يعمل فيها، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

أ- إرساء العطاءات على أقاربه، أو على شركة هو شريك فيها بطريق مباشر أو مستتر.

ب- إفشاء أسرار عمله إلى أناس ليتربحوا منها مقابل المال.

ج- تزوير بعض الأوراق مسـتغلًا موقعه الوظيفي ليحقق مكسـبًا له، أو لمن يهمه أمره، على حساب الجهة التي يعمل فيها.

د- اسـتخدام موقعه الوظيفي وإمكاناته للتربح بطريق مباشـر، أو غير مباشر؛ مثل تسخير إمكانات الجهة التي يعمل فيها لتجارته الخاصة.

٨- تضـييع وقت الموظفين في غير منفعة العمل: ومن صـور ضـياع الوقت التي فيها اعتداء على المال العام، ما يلي[٣]:

أ-عدم الالتزام بالحضور، والانصراف، وتعطيل المصالح بدون عذر مقبول شرعًا.

ب-إنجاز الأعمال في وقت أطول من الوقت المحدد لها.

ج- تعقيد الإجراءات بقصد ما، بحيث يؤدي إلى استغراق وقت طويل، وهذا بدوره يزيد من التكلفة، والمصروفات.

د- اسـتغراق وقت طويل في قضـاء الحاجات، وتناول الطعام، والشـراب أكثر مما أن يكون، وفي ذلك تعطيل لمصالح الناس.

هـ-استغراق وقت طويل في الاستعداد للصلاة، وصلاة النوافل؛ مما يؤدي إلى تعطيل العمل.

٩- اسـتغلال المال العام لأغراض حزبية وفئوية: يؤدي في الغالـب إلى أن الحزب الحاكم هو المسـتفيد بالدرجة الأولى من الأموال العامة، دون بقية أطياف الشعب، وهذا موجود في أغلب

---

(١) انظر: البيهقي: سنن البيهقي، ٦/١١٤، كتاب الصلح، باب لا ضرر ولا ضرار، ح ١١٣٨٤، والطبراني: المعجم الأوسط، ١/٩٠، ح ٢٦٨، والإمام أحمد: مسند الإمام أحمد، ٣٤/٢٥، ح ١٥٧٥٥، والحديث صحيح، انظر: الألباني: إرواء الغليل، ٣/٤٠٨، ح ٨٩٦.

(٢) انظر: نذير أوهاب: حماية المال العام، ص ٢٢٧.

(٣) انظر: شحاته: حرمة المال العام، ص ٣٩.

الأنظمة الحاكمة في البلاد الإسلامية.

ثانيًا: دور الدولة في حماية المال العام[١]:

يعد ولي الأمر، أو الخليفة، أو الإمام مسؤولًا عن إدارة المال العام، وحمايته، وتنظيمه من أجل انتفاع الناس به، سواء كان خدمة، أو سلعة، كما يلي:

١- العمل على تنظيم إحياء الأرض، التي هي مصدر أساسي للملك العام، وذلك باستعادة الأراضي ممن احتجزها، أو اقتطعها، أو عطل العمل بها؛ لقوله ﷺ: «من أحيا أرضا ميتة فله فيها أجر أو ما أكلت العوافي منها فهو له صدقة»[٢].

وجه الاستدلال: أن رسول الله ﷺ حث على إحياء الأرض الموات؛ لأنها من الأموال العامة التي يجب الحفاظ عليها واستثمارها للنفع العام.

٢- تنظيم انتفاع الناس بالمال العام عن طريق الإصلاحات، وتعبيد الشوارع، وبناء المدارس، والمساجد، والجسور.

٣- عدم اقتطاع جزء من الملك العام للحاكم، أو أقاربه، أو أنصاره؛ لأن هذا ملك لعامة المسلمين؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾[٣].

وجه الاستدلال: الآية فيها دليل على تحريم الاعتداء على المال العام واقتطاع شيءٍ منه؛ لأنه من الغلول المنهي عنه.

٤- معاقبة الذين لا يلتزمون بالضوابط الشرعية للملكية العامة، فقد عاقب عمر بن الخطاب رضي الله عنه عامله عياض بن غنم[٤] لما علم أنه أصبح يلبس الرقيق من الثياب، ويتخذ حاجبًا على بابه[٥].

وجه الاستدلال: لبس الثياب الرقيقة تدل على الترف والبذخ وكثرة المال، فلما علم عمر عن حال عامله وما هو عليه من الترف، عاقبه باعتدائه على أموال المسلمين.

٥- المتابعة من قبل الوالي عبر جهاز تنشئة الدولة للاطمئنان على أن منافع الملكية العامة

---

(١) انظر: البهي الخولي: الثروة في ظل الإسلام، ص١٠١ وما بعدها، حسين شحاته: حرمة المال العام، ص٥٤، ٥٥.

(٢) انظر: البيهقي: سنن البيهقي، ٦/٢٤٤، كتاب إحياء الموات، باب ما يكون وما يرجى فيه من الأجر، ح ١١٨١٤، وابن حبان صحيح ابن حبان، كتاب إحياء الموات، باب ذكر كتبة الله جل وعلا الأجر لمحيي الموات من أرض الله جل وعلا، ح ٥٢٠٢، والحديث صحيح، انظر: الألباني سلسلة الأحاديث الصحيحة، (٥٦٨)، ٢/١١١.

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٦١.

(٤) هو عياض بن غنم بن زهير بن أبي شداد أبو سعيد الفهري، وهو ممن بايع بيعة الرضوان، وهو الذي افتتح الجزيرة صلحًا، استخلفه عمر بن الخطاب على الشام بعد وفاة أبي عبيدة بن الجراح، (ت ٢٠هـ).

(٥) انظر: قدامة بن جعفر: الخراج، ص ١٢٦.

تقدم للناس بيسر وسهولة؛ مثل جهاز نظام الحسبة.

وذكر صاحب كتاب الخراج:... معرفة حال عمال الخراج والصناع فيما يجري عليهم أمرهم، ويتتبع أمرهم، وأن يعرف حال عمارة البلاد، وما هي عليه من الكمال والاختلال، وما يجري من أمور الرعية فيما يعاملون به من الإنصاف والجور والرفق والظلم، فيكتب تقريرًا موضحًا فيه ما عليه الحكام[(١)].

٦- حسن اختيار العمال، وإحصاء الثروة للعمال قبل تولية الولايات؛ قال رسول الله ﷺ: «من استعمل عاملاً من المسلمين وهو يعلم أن فيهم أولى بذلك منه وأعلم بكتاب الله وسنة نبيه فقد خان الله ورسوله وجميع المسلمين»[(٢)]، وكان عمر بن الخطاب يكتب أموال عماله إذا ولاهم، ثم يقاسمهم ما يزيد على ذلك إذا رجعوا، وربما أخذ جميعه[(٣)].

٧- بث الرقباء، والعيون لمراقبة المسؤولين، والحكام، وإرسال المفتشين للتدقيق والمراجعة، واتخذ عمر بن الخطاب رضي الله عنه محمد بن مسلمة مفتشًا يبعثه لمراقبة عماله ويدقق في أموالهم، وقد كتب إلى عمرو بن العاص بمصر قد بعثت إليك محمد بن مسلمة الأنصاري[(٤)] ليقاسمك مالك فأحضره مالك والسلام[(٥)].

المطلب الثاني: التزام الموظف العام بواجباته تجاه وظيفته

نتناول في هذا المطلب الحديث عن التزامات الموظف تجاه وظيفته حتى نستطيع أن نتعرف على أحكام الموظف العام، كما يلي:

إن الموظف العام هو أحد أفراد المجتمع المسلم يلتزم بما ألزم به الكافة، ولكن بما أن له صفة في تولية شيء من أمور المسلمين العامة فإن عليه التزامات تفوق آحاد المسلمين[(٦)].

وهذه الالتزامات تبدو جلية من نصوص الكتاب، والسنة، والآثار.

أولًا: من الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٥١.

(٢) انظر: البيهقي: سنن البيهقي، ٢٠١/١٠، كتاب آداب القاضي، باب لا يولي الوالي امرأة ولا فاسقًا ولا جاهلاً أمر القضاء، ح ٢٠٣٦٤، والحديث صحيح، انظر: الألباني: السلسلة الصحيحة، ١٧/٣، ح ١٠١٢.

(٣) انظر: قدامة بن جعفر: الخراج، ص ٣٣٩.

(٤) هو محمد بن مسلمة بن خالد بن عدي بن مجدعة أبو عبد الله، وقيل: أبو عبد الرحمن الأنصاري الأوسي، من نجباء الصحابة، وهو ممن اعتزل الفتنة، وكان عمر بن الخطاب إذا اشتكي إليه عامل نفذ إليه محمدًا إليهم ليكشف أمره، (انظر: ابن حجر: الإصابة، ٣٣/٦).

(٥) انظر أحمد أبو سن: الإدارة في الإسلام، ص٣٨.

(٦) انظر: أحمد أبو سن: الإدارة في الإسلام، ص٢٩.

تَعۡلَمُونَ﴾[1].

وجه الاستدلال: ذكر الإمام الطبري رحمه الله أن الأمانة المرادة من الآية هي أمانة الأعمال[2]، والوظيفة من جنس الأعمال، والخيانة في الوظيفة تكون خيانة لله ولرسوله ﷺ ولكافة المسلمين.

٢- قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[3].

وجه الاستدلال: هذه الآية عني بها ولاة أمور المسلمين، وتعم جميع الأمانات الواجبة على الإنسان، من حقوق الله على عباده، ومن حقوق العباد بعضهم على بعض؛ كالودائع، وغير ذلك مما يأتمنون به بعضهم على بعض[4]، والوظيفة أو العمل تدخل ضمن حقوق العباد بعضهم على بعض، لأن لفظ الأمانة شمل جميع الولايات، والمسؤوليات، فتشمل الكل منهم؛ الحاكم، والموظف؛ الكبير والصغير في الدولة الإسلامية، فيجب على الجميع أن يحافظ على ما تحت يديه من الأموال العامة التي تقتضيها وظيفته وإلا لم يكن مؤد الأمانة المنوطة به.

٣- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولًا﴾[5].

وجه الاستدلال: أي أوفوا بالعقد الذي تعاقدون الناس عليه في الصلح والحرب، وفيما بينكم، والبيوع والأشربة، والإيجارات، وغير ذلك من العقود[6]، والوظيفة من جنس العقود، ومن أخل بشيء في عقد الوظيفة لم يكن موفيًا لعهده الذي أبرمه مع جهة التوظيف.

٤- قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[7].

وجه الاستدلال: فمن يغل من غنائم المسلمين شيئًا، وفيئهم، وغير ذلك يأتي به يوم القيامة[8]، فمن يأخذ شيئًا من وظيفته يعد غالاً يستحق عليه العقاب في الدنيا والآخرة، والغنائم والفيء أموال عامة يقاس عليها الأموال التي تحت يد الموظف، وبناء عليه فإنه يسأل عنها كما

(١) سورة الأنفال: الآية ٢٧.

(٢) انظر: الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، ١٣/٤٨٥.

(٣) سورة النساء: الآية ٥٨.

(٤) انظر: الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، ٨/٤٩٣، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ٢/٣٣٩.

(٥) سورة الإسراء: الآية ٣٤.

(٦) انظر: الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، ١٧/٤٤٤.

(٧) سورة آل عمران: الآية ١٦١.

(٨) انظر: الطبري: جامع البيان، ٧/٣٥٦.

يسأل عن الفيء والغنيمة.

١- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(١).

وجه الاستدلال: فالموظف باعتدائه على المال العام في وظيفته، يكون قد أكل مالًا بغير وجه حق؛ لأن لعامة الأمة حقاً في هذا المال ولم يأذنوا له بأكله.

ثانيًا: من السنة:

ورد في السنة نصوص كثيرة تبين حقيقة التزام الموظف بواجباته تجاه عمله، وتحذر من التهاون في هذه الواجبات:

١- عن أبي حميد الساعدي(٢) رضي الله عنه قال استعمل النبي ﷺ رجلًا من الأزد يقال له ابن اللتبية(٣) على الصدقات فلما قدم قال: هذا لكم، وهذا أهدى لي، فقال رسول الله ﷺ: «فهلا جلس في بيت أبيه، أو بيت أمه، فينظر يهدى له أم لا، والذي نفسي بيده لا يأخذ أحد منه شيئا إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته، إن كان بعيرًا له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تعير»، ثم رفع بيده حتى رأينا عفرتي إبطيه «اللهم هل بلغت» قالها ثلاث(٤).

وجه الاستدلال: قول النبي ﷺ (منه)، أي من المال العام الذي يهدى له بسبب وظيفته، وهو محرم عليه.

٢- روي أن معقل بن يسار المزني رضي الله عنه قال: قال ﷺ: «لا يسترعي الله عبدًا راعيةً يموت حين يموت وهو غاش لها إلا حرم الله عليه الجنة»(٥).

وجه الاستدلال: ان رسول الله ﷺ نهى الراعي عن غش رعيته، وتصرف الموظف بالمال العام تصرف غير مشروع يعد غشًا للرعية داخلًا تحت النهي الوارد في الحديث؛ لأن الرعية تنتظر النصح من هذا الموظف، فتصرف بخلاف ما يرجى منه.

٣- وعن معاذ بن جبل(٦) رضي الله عنه قال: بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن، فلما سرت أرسل في أثري فرددت، فقال: «أتدري لما بعثت إليك؟ لا تصيبن شيئًا بغير إذني، فإنه غلول، ومن

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٨.

(٢) واسمه: عبد الرحمن، وقيل: المنذر بن سعد الأنصاري المدني، من فقهاء أصحاب النبي ﷺ، (ت٦٠هـ)، (انظر: ابن حجر: الإصابة، ٢١٦/٦).

(٣) هو عبد الله بن اللتبية بن ثعلبة الأزدي، انظر: ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، ٢٢٠/٤.

(٤) انظر: البخاري: صحيح البخاري، ٧٠/٩، كتاب الأحكام، باب هدايا العمال، ح ٧١٧٤.

(٥) انظر: مسلم: صحيح مسلم، كتاب العتق، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، ح ١٤٢.

(٦) هو معاذ بن جبل بن أوس بن عائذ بن عدي بن كعب بن عمرو بن أدي بن أسد بن ساردة بن يزيد جشم بن الخزرج أبو عبد الرحمن الأنصاري الخزرجي المدني البدري، (ت١٨هـ)، انظر: ابن حجر: الإصابة، ١٣٦/٦.

يغلل يأتِ بما غل يوم القيامة، لهذا دعوتك فامضِ لعملك»[1].

وجه الاستدلال: الحديث فيه أمرٌ من النبي ﷺ بألا يتصرف بما تقتضيه مصلحته، ومن ضمنها المال العام، إلا بأذن النبي ﷺ، وهذا يعني أن حقه في المال العام مقدر بما يقرره ولي الأمر وبما يسمح به.

٤- وقال ﷺ: «هدايا العمال غلول»[2].

وجه الاستدلال: إن النبي ﷺ جعل هدايا العمال من باب الغلول، وهو منهي عنه؛ لأن الهدية تجعل الموظف يميل لمن أهدى إليه، وميل الموظف لمن أهدى إليه يعني تصرف في مقتضيات وظيفته؛ ومنها المال العام تصرف غير مشروع.

ثالثًا: الآثار الواردة في العمال:

١- روي أن عبد الله بن رواحه[3] رضي الله عنه كان خارصًا على يهود خيبر، فجمعوا له حليًا من حلي نسائهم فقالوا: هذا لك وخفف عنا وتجاوز في القسم، فقال رضي الله عنه: يا معشر اليهود، إنكم لمن أبغض خلق الله إلي، وما ذاك بحاملي على أن أحيف عليكم، فأما ما عرضتم من الرشوة فإنها سحت، وإنا لا نأكلها، فقالوا بهذا قامت السموات والأرض[4].

وجه الاستدلال: فهم الصحابي الجليل عبد الله بن رواحة رضي الله عنه أنه لا يجوز له أن يتصرف بالمال العام بما لا يقتضيه الحق فرد رشوة اليهود ولم يجبهم لطلبهم بالتنازل عن جزء من المال الذي اتفق معهم رسول الله ﷺ عليه.

٢- وقد كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى عماله ألا إن الهدايا هي الرشا، فلا تقبلوا من أحد هدية[5]. وكان إذا استعمل رجلا أشهد عليه رهطا من الأنصار وغيرهم واشترط عليه أربعا: أن لا يركب برذونًا[6]، ولا يلبس ثوبا رقيقا، ولا يأكل نقيًا، ولا يغلق بابًا دون حوائج الناس،

---

(١) انظر: الترمذي: سنن الترمذي، ٦١٣/٣، كتاب: الأحكام، باب: ما جاء في هدايا الأمراء، ح ١٣٣٥، والحديث ضعيف الإسناد، انظر: نفس المصدر.

(٢) انظر: الإمام أحمد: مسند الإمام أحمد بن حنبل، ١٤/٣٩، ح ٢٣٦٠١، والمتقي الهندي: كنز العمال، ١١١/٦، ح ١٥٠٦٧، والحديث صحيح، انظر: الألباني: صحيح الجامع الصغير، ١١٧٧/٢، ح ٧٠٢١. والغلول هي: الخيانة في المغنم والسرقة منه، وكل من خان في شيء خفية فقد غل، إذا فالغلول هو: حيازة شخص لبعض المال العام والانتفاع به، انظر: ابن منظور: لسان العرب، ٤٩٩/١١.

(٣) هو عبد الله بن رواحة بن ثعلبة بن امرئ القيس بن مالك الأغر بن ثعلبة بن كعب بن الخزرج بن الحارث بن الخزرج الأنصاري الخزرجي البدري الأمير الشهيد، أبو عمر، (ت٨هـ)، انظر: ابن حجر: الإصابة، ٨٣/٤، والذهبي: سير أعلام النبلاء، ٢٣٠/١.

(٤) انظر: ابن حبان: صحيح ابن حبان، ٦٠٧/١١، ح ٥١٩٩، والبيهقي: سنن البيهقي الكبرى، ٢٣١/٩، كتاب الزكاة، باب خرص التمر، ح ١٨٣٨٧، وعبد الرزاق: مصنف عبد الرزاق، ١٢٢/٤، باب الخرص، ح ٧٢٠٢.

(٥) انظر: وكيع القاضي: أخبار القضاة، ٥٦/١.

(٦) الدابة: انظر: ابن منظور: لسان العرب، ٥٢١/١٣.

ولا يتخذ حاجبًا[1].

وحين استعمل عتبة بن أبي سفيان[2] على كنانة، وقدم معه بمال، قال: ما هذا يا عتبة، قال: مال خرجت به معي، فاتجرت فيه، قال: وما لك تخرج المال معك في هذا الوجه، فصيره عمر في بيت المال[3].

٣- وري عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أنه استعمل رجلًا من بني أسد، فلما قضي عمله، أتى عليًا بجراب فيه مال، فقال: يا أمير المؤمنين إنّ قومًا كانوا يهدون لي حتى اجتمع منه مال، فها هو ذا، فإن كان لي حلالًا أكلته، وإن كان غير ذلك فقد أتيتك به، فقال رضي الله عنه: لو أمسكته لكان غلولا[4].

٤- وروي عن الحسن البصري أنه قال: إذا دخلت الهدية من باب، خرجت الأمانة من الروزنه[5].

ويستفاد من هذه الآثار ما سبق بيانه من وجه الدلالة في الآيات والأحاديث السابقة جميعًا.

الخلاصة:

يستخلص مما سبق من الأدلة، أن على عمال الدولة وموظفيها أن يلتزموا، بما يلي:

١- الأمانة: في أداء عملهم على الوجه المطلوب، ولا يستغل وظيفتها بمصلحة شخصية.

٢- العدل: على الموظف أن يقدم صاحب الحق ويعطيه حقه، ولا يقدم غيره لقرابة، أو صداقة، وأن يمكن الرعية من الاستفادة مما تحت يده من أموال عامة، ولا يقصره على أحد، أو يمنعه عن أحد، لقوله ﷺ: «إن المقسطين على منابر من نور»[6].

٣- عدم قبول الرشوة فإنها سحت.

٤- عدم قبول الهدية فإنها غلول يأتي بها يوم القيامة.

٥- عدم الاتجار بالمال العام؛ لأنه قد يجامل للانتفاع بمنصبه، أو وظيفته، كما أنه يشغله عن أداء واجبه تجاه عمله.

---

(١) أبو يوسف: الخراج، ص ٢٠٠.

(٢) واسمه: صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس أخو معاوية بن أبي سفيان لأبويه، ولاه عمر بن الخطاب الطائف، ولما مات عمرو بن العاص ولاه معاوية مصر ومات فيها، (ت٤٤هـ)، انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ٧٣٩/١، ٧٤٠.

(٣) انظر: المصدر السابق، ٥٧٦/٢.

(٤) انظر: وكيع القاضي: أخبار القضاة، ٥٩/١.

(٥) انظر: المصدر السابق، والروزنة: الكوة، الخرق في أعلى السقف، انظر: ابن منظور: لسان العرب، ١٧٩/١٣.

(٦) انظر: مسلم: صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهية الإمارة بغير ضرورة، ح ١٨٢٧.

المبحث الثالث: حكم الاعتداء على المال العام، وعقوبة المعتدي عليه

إن المال العام معرض للاعتداءات أكثر من المال الخاص؛ لأن المال العام تعود مسؤولية حمايته على الدولة متمثلة في حاكمها، وهي مسؤولية عامة، ولكن المسؤول عن حماية المال الخاص المالك نفسه؛ لذلك كانت حرمة الاعتداء على الأموال العامة أكثر جرمًا من المال الخاص، لأنها تتعلق بحق أفراد الأمة؛ لذلك حرمت الشريعة الإسلامية كل صور الاعتداء على المال العام، وفرضت الحدود، والتعزيرات المختلفة لمن تسوّل له نفسه القيام بذلك، سواء كان حاكمًا، أو محكومًا بضوابط معينه والمعتدي على المال العام إما أن يكون اعتداؤه فعلًا يقتضي الحد، أو يكون فعلًا يقتضي التعزير.

لذلك سوف نخصص لهذا المبحث مطلبين، كما يلي:

المطلب الأول: الاعتداء الذي يستوجب الحد.

المطلب الثاني: الاعتداء الذي لا يستوجب الحد، وعقوبة المتستر على المعتدي على المال العام.

المطلب الأول: الاعتداء الذي يستوجب الحد

إن الاعتداء على المال العام، وهو أخذ المال بأي وجه، سواء استخدم لمنفعة خاصة، أو اختلس، أو أتلف.... ونحو ذلك، وقد تطرق الفقهاء القدامى إلى السرقة من بيت المال، والغنيمة، والوقف، وهذا الذي كان معروفًا لديهم بخلاف ما يوجد في عصرنا الحاضر الكثير من الأموال العامة التي ذكرت سابقًا، ولم تكن معروفة عند الفقهاء القدامى، والسرقة معصية محرمة كما ذكرنا سابقًا[1] بدلالة القرآن العظيم، والسنة المطهرة.

وأتناول في هذا المطلب مذاهب الفقهاء في سرقة المال العام وأدلتهم، كما يلي:

ذكرنا فيما سبق[2] اتفاق الفقهاء على قطع السارق من المال الخاص، واختلفوا في قطعه إذا سرق من المال العام على مذهبين:

المذهب الأول: عدم قطع يد السارق من المال العام سواء كان غنيمةً، أو وقفًا، أو ما شابه ذلك، وذهب إلى ذلك؛ الحنفية[3].

المذهب الثاني: قطع يد السارق من المال العام، وذهب إليه؛ المالكية، والظاهرية[4].

المذهب الثالث: فصل القول في قطع السارق من المال العام، وذهب إليه؛ الشافعية

(١) انظر: المبحث الثاني، المطلب الأول.

(٢) انظر: المبحث الثاني، المطلب الأول.

(٣) انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ٧/٧٠، والشافعي: الأم، ٤/٣١٣، وابن قدامة: المغني، ١٢/٤٦٢.

(٤) انظر: الدردير: الشرح الكبير، ٤/٣٣٧، والحطاب: مواهب الجليل، ٣/٣٦٥، وابن حزم: المحلى، ١١/٣٢٩.

والحنابلة[1].

أدلة المذاهب:

أدلــة المذهب الأول: اســتدل الحنفيــة على عدم قطع الســارق من المال العام من الســنة، والآثار.

أولًا: من السنة: قول النبي ﷺ: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم»[2].

وجه الاستدلال: إن وجود حق للسارق في المال العام شبهة درأت عنه الحد؛ لأن المال العام ملك لكافة المسلمين، والسارق داخل فيهم، فيثبت له حق في بيت المال، ومن هذا القبيل الموظف الذي أطلقت يده في المال العام بمقتضى وظيفته، والذي يتقاضى راتبه من المال العام نفسه.

ثانيًا: الآثار:

١- أن رجلًا ســرق من بيت المال، فكتب فيه ســعد رضــي الله عنه إلى عمر رضي الله عنه، فكتب عمر إلى سعد، «ليس عليه قطع له فيه نصيب، مـا من أحد إلا وله فيـه حق»[3].

٢- روي أن علي بن أبي طالب رضــي الله عنه جاء برجل ســرق مغفرًا[4] من الخمس فقال: "له نصيب فيه ولم يقطعه»[5].

وجه الاســتدلال: الأثران فيهما دليل على عدم قطع يد الســارق من المال العام؛ لأن له حقاً فيه، وهي شبهة تمنع الحد.

أدلــة المذهــب الثانــي: اســتدل المالكيــة، والظاهرية، بقطع يد الســارق من المــال العام، بالكتاب، والمعقول.

أولًا: من القرآن: قوله تعالى: ﴿وَالسَّــارِقُ وَالسَّــارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[6].

وجه الاســتدلال: الآية بعمومها لا تفرق بين كون المال المسروق من المال الخاص، أو المال العام، وهي قطع يد السارق، والشبهة هنا ضعيفة، فلا تسقط الحد عن السارق.

---

(١) انظر: الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ٤٧٣/٥، والمرداوي: الإنصاف، ٢٧٩/١٠.

(٢) انظر: البيهقي: سنن البيهقي الكبرى، ٤١٣/٨، كتاب النفقات، باب: ضعف الخبر الذي روي في قتل المؤمن والكافر، ح ١٧٠٥٧، وضعفه الألباني، انظر: الألباني: إرواء الغليل، ٣٤٣/٧، برقم ٢٣١٦.

(٣) انظر: ابن أبي شيبة: مصنف ابن أبي شيبة، ٥١٨/٥، ح ٢٨٥٦٣، المتقي الهندي: كنز العمال، ٥٤٢/٥، ح ١٣٨٧٦، وضعفه الألباني، انظر: الألباني: إرواء الغليل، ٧٦/٨، ح ٢٤٢٢.

(٤) زرد ينسج على قدر الرأس، يلبس تحت القلنسوة، انظر: الرازي: مختار الصحاح، ص٢٢٨.

(٥) انظر: البيهقي: سنن البيهقي الكبرى، ١٧٠/٩، كتاب السير، باب: الرجل يسرق من المغنم، وقد حضر القتال، ح ١٨٢٠١، وعبد الرزاق: مصنف عبد الرزاق، ٢١٢/١٠، باب: الرجل يسرق من شيئًا له فيه نصيب، ح ١٨٨٧١.

(٦) سورة المائدة: الآية ٣٨.

ثانيًا: من المعقول: إن بيت المال هو لعموم المسلمين، ولا يستحق شخصًا بعينه شيئًا فيه، فيتعين حق السارق في بيت المال في حالة العطية، أو التقسيم، وقبل ذلك فليس له حق معين؛ لأن الإمام من الممكن أن يدفع المال كله في مصلحة عامة، ولا يقسم، أو يعطي أحدًا، وقد يعطي قومًا ويمنع منه آخرين، ويكون السارق من القوم الذين منعوا، فلا يثبت له حق في بيت المال، فتنتفي الشبهة المسقطة للحد؛ لأنّها شبهة ضعيفة[1].

أدلة المذهب الثالث: استدل الشافعية والحنابلة على تفصيلهم بما استدل به الحنفية، وكان تفصيلهم على النحو التالي فقالوا[2]:

أ- إن كان السارق ضمن الطائفة التي فرز لها المال وسرق بعد الفرز، فلا قطع عليه؛ لأن له حقاً في هذا المال وشبهة الحق أسقطت عنه القطع.

ب- إن لم يكن السارق ضمن الطائفة التي فرز لها المال وسرق بعد الفرز، فعليه القطع؛ لعدم وجود الحق له في هذا المال.

سبب الخلاف: اعتبار عموم آية قطع السارق وعدم اعتباره، فمن رأى أن الآية عامة قال بقطع يد السارق سواء كانت السرقة من المال العام، أو المال الخاص، ومن لم يعتبر العموم، قال بأن الآية مخصوصة بالاعتداء على المال الخاص، وباعتبار شبهة ملكية الجميع للمال العام.

الراجح:

بالنظر في مذاهب الفقهاء وأدلتهم يظهر أن الراجح ما ذهب إليه الحنفية القائل بعدم قطع يد السارق من المال العام، وذلك للسببين التاليين:

١- لقوة أدلتهم، ولكن القول بعدم قطع يده لا يعني عدم عقابه على هذا الفعل؛ بل إن القاضي يختار له من العقوبات التعزيرية ما يناسبه، وذلك لما ثبت من تحريم الاعتداء على المال الخاص.

٢- إن المال العام في الغالب لا يكون محرزًا.

---

(١) انظر: الدردير: الشرح الكبير، ٣٣٧/٤، والحطاب: مواهب الجليل، ٣٦٥/٣، وابن حزم: المحلى، ٣٢٩/١١.

(٢) انظر: الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ٤٧٣/٥، والمرداوي: الإنصاف، ٢٧٩/١٠.

المطلب الثاني:

الاعتداء الذي لا يستوجب الحد، وعقوبة المتستر على المعتدي على المال العام.

نتناول في هذا المطلب الحديث عن عقوبة المعتدي على المال العام، والمتستر عليه، كما يلي:

أولًا: عقوبة المعتدي على المال العام.

وضح الشرع الحنيف أن للمتعدي على المال العام عقوبتين عقوبة دنيوية، وعقوبة أخروية، وسوف أتناول كل واحدة على انفراد لخطر وعظم هذه الجريمة، كما يلي:

أ- العقوبة الدنيوية: إن الاعتداء على المال العام جريمة، والجريمة هي: «محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد أو تعزير»[(١)].

وفعل ولي الأمر وعامل الدولة إذا كان محظورًا، ولم يكن من جرائم الحدود، ولا من جرائم القصاص، فهو من الجرائم التعزيرية[(٢)].

وجرائم التعزير كما قال عنها الفقهاء: « كل معصية لا حد فيها ولا كفارة»[(٣)].

وتتحقق جريمة الاعتداء على الأموال العامة من قبل موظف الدولة بتوفر الأركان التالية:

١- أن يكون الفعل محظورًا: أي أن يكون ما أتاه من فعل مخالف للواجبات التي يجب الالتزام بها، وقد ذكرت سابقًا ما يجب على الموظف من الالتزام به تجاه وظيفته[(٤)].

٢- ثبوت الفعل المحظور في حق الموظف: فلا بد أن يكون هذا الفعل قد ثبت في حق موظف الدولة، وأنه قد قام به، فلو فكر في ارتكابه، أو هم به ولم يرتكبه، لا يعد ذلك الفعل جريمة.

٣- القصد الجنائي: لا بد أن يكون الموظف قاصدًا لما أقدم عليه من اعتداء بدون إكراه، ولا تقصير متعمد، وإلا فلا يصبح معتديًا.

حكم المعتدي على المال العام:

إن استغلال الوظيفة للاعتداء على المال العام، هي جريمة، من جرائم التعازير، وتكون بحسب الجاني، وبحسب الجريمة، كما يلي:

١- التعزير بالمال: ودليل التعزير بالمال:

أ- قوله ﷺ: «في كل إبل سائمة، من كل أربعين ابنة لبون، لا تفرق إبل عن حسابها، ومن

---

(١) انظر: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص٣٢٢.

(٢) انظر: عبد الواحد المزروع: استغلال الموظف العام لسلطته، ص٦٧.

(٣) انظر: الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ٣٢٠/٤، والبهوتي: كشاف القناع، ١٠٩/١٤.

(٤) انظر: المبحث الثاني آخر المطلب الثاني.

أعطاها مؤتجرًا فله أجرها، ومن منعها فإن آخذوها وشطر ماله، عزمة من عزمات ربنا، ليس لآل محمد منها شيء»[1].

وجه الاستدلال: الحديث فيه دليل على عقوبة التعزير لمن اعتدى على المال العام؛ حيث أن النبي ﷺ أمر بأخذ زيادة عن الحق الواجب في الزكاة تعزيرًا لمن امتنع من أداء الواجب عليه.

ب- قوله ﷺ حين سئل عن الثمر المعلق، قال: «من أصاب بفيه، من ذي حاجة غير، متخذ خبنة[2]، فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء فعليه غرامة مثليه، والعقوبة، ومن سرق منه شيئًا بعد أن يؤويه الجرين[3] فبلغ ثمن المجن[4]، فعليه القطع، ومن سرق دون ذلك، فعليه غرامة مثليه، والعقوبة»[5].

وجه الاستدلال: إن المقدار الزائد عن ثمن الثمر، عقوبة تعزيزية مالية.

ج- وروي أن غلماناً لحاطب بن أبي بلتعة[6] أصابوا بالعالية ناقة لرجل من مزينة، فانتحروها، واعترفوا بها، فأرسل إليه عمر، فذكر ذلك له، وقال: هؤلاء أعبدك قد سرقوا، انتحروا ناقة رجل من مزينة، واعترفوا بها، فأمر كثير بن الصلت[7] أن يقطع أيديهم، ثم أرسل بعدما ذهب فدعاه، وقال: لولا أني أظن أنكم تجيعونهم حتى إن أحدهم أتى محارم الله عز وجل، لقطعت أيديهم، ولكن والله لئن تركتهم لأغرمنك فيهم غرامة توجعك، فقال: كم ثمنها للمزني، قال: كنت أمنعها من أربع مائة، قال: فأعطه ثمانمائة[8].

وجه الاستدلال: إن عمر فرض عليه غرامة مالية مضاعفة عن ثمن الناقة تعزيرًا له على ما اقترفه عبيده. وبناء على الأدلة السابقة يمكن أن يعاقب موظفو الدولة بشكل عام، كبيرهم، وصغيرهم، ممن استغل وظيفته في الاعتداء على المال العام في ماله.

---

(١) انظر: أبا داود: سنن أبي داود، ٢٦/٣، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، ح ١٥٧٥، وابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة، ١٨/٤، ح ٢٢٦٦، والحاكم: المستدرك على الصحيحين، ٥٥٤/١، ح ١٤٤٨، والبيهقي: سنن البيهقي الكبرى، ١٩٥/٤، كتاب الزكاة، باب ما يسقط الصدقة عن الماشية، ح ٧٣٩٠، والحديث حسن، انظر: الألباني: صحيح الجامع الصغير، ٧٨٤/٢، ح ٤٦٢٦.

(٢) أي ما تأخذه في حضنك، انظر: الرازي: مختار الصحاح، ص٨٨.

(٣) موضع التمر الذي يجفف فيه، انظر: الرازي: مختار الصحاح ص٥٦.

(٤) هو الترس، انظر: الأزهري: تهذيب اللغة، ٢٦٧/١٠.

(٥) انظر؛ النسائي: سنن النسائي، ١٥٧/٨، كتاب: قطع السارق، باب: الثمر يسرق بعد أن يؤويه الجرين، برقم ٤٩٥٨، وأبي داود: سنن أبي داود، ٤٤٣/٦، كتاب: الحدود، باب: ما لقطع فيه، برقم ٤٣٩٠، والحديث حسن، انظر: الألباني: إرواء الغليل، ص ٥٠١، ح ٢٥١٩.

(٦) هو عمر بن سلمة، اللخمي المكي، حليف بني أسد بن عبد العزى بن قصي، من مشاهير المهاجرين، شهد بدر والمشاهد، كان من الرماة الموصوفين، (ت٣٠هـ)، انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء ٤٢/٢.

(٧) كثير بن الصلت بن معد يكرب بن وليعة الكندي أبا عبد الله من بني نجيح، ولد في عهد النبي ﷺ، وولِه عثمان القضاء، انظر: ابن حجر: الإصابة، ٦٣٢/٥.

(٨) انظر: البيهقي: سنن البيهقي الكبرى، ٤٨٣/٨، كتاب السرقة، باب ما جاء في تضعيف الغرامة، ح ١٧٢٨٧، وعبد الرزاق: مصنف عبد الرزاق، ٢٣٩/١٠، باب سرقة العبد، ح ١٨٩٧٧.

٢- التعزير بالحبس: دليل التعزير بالحبس:

أ- ورد في الحديث أن رسول الله ﷺ: «حبس رجلًا في تهمة ثم خلى عنه»[١].

وجه الاستدلال: يظهر من الحديث، أن الحبس من العقوبات التعزيرية التي فعلها النبي ﷺ.

ب- إن الحبس وقع زمن النبوة، وفي أيام الصحابة، والتابعين بعدهم، ولم ينكر عليهم[٢].

وبذلك يكون حبس الموظف الذي اعتدى على المال العام أمرًا مشروعًا، ومدة الحبس مرجعه إلى اجتهاد القاضي.

٣- التعزير بالجلد: دليل التعزير بالجلد:

أ- قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[٣].

وجه الاستدلال: والآية فيها دليل على جواز التعزير بالضرب.

ب- قوله ﷺ: «إذا وجدتم الرجل غل فأحرقوا متاعه واضربوه»[٤].

وجه الاستدلال: الحديث فيه دليل على جواز التعزير بالضرب.

والإجماع منعقد على إيقاع عقوبة الجلد في عدة جرائم، فيمكن أن يعاقب موظف الدولة إذا تعدى على المال العام بالضرب تعزيرًا، وذلك بحسب ما يراه القاضي محققًا للمصلحة، ورادعًا له ولأمثاله.

٤- التعزير بالعزل من الوظيفة: دليل التعزير بالعزل من الوظيفة:

أ- فقد روي أن سعد بن عبادة كانت معه راية الأنصار يوم الفتح، فلما مر بأبي سفيان قال له: اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحل الحرمة، اليوم أذل الله قريشًا، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: «بل اليوم يوم تعظم فيه الكعبة، اليوم أعز الله قريشًا، ثم أرسل إلى سعد فنزع منه اللواء»[٥].

وجه الاستدلال: الحديث فيه دليل على جواز التعزير بالعزل، وأن النبي ﷺ «عزل سعد بن عبادة عن القيادة تعزيرًا له».

---

(١) انظر: البيهقي: سنن البيهقي الكبرى، ٨٨/٦، كتاب التفليس، باب حبسه إذا اتهمه وتخليته متى علمت عسرته وحلف عليها، ح١١٢٩١، والترمذي: سنن الترمذي، ٢٨/٤، كتاب الديات، باب الحبس في التهمة، ح ١٤١٧، والحديث حسنه الألباني، انظر: التبريزي: مشكاة المصابيح، ١١١٦/٢، ح ٣٧٨٥.

(٢) انظر: الشوكاني: نيل الأوطار، ١٧٩/٧.

(٣) سورة النور: الآية ٤.

(٤) أخرجه أبو داود ح (٢٧١٣) في الجهاد (باب عقوبة الغال)، والحاكم ح (٢٥٨٤) واللفظ له.

(٥) انظر: الطبري: تاريخ الطبري، ١٥٩/٢.

ب- عزل عمر بن الخطاب رضي الله عنه أحد ولاته حينما قال أبياتًا في الخمر[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: وقد يعزر الرجل بعزله عن ولايته، كما كان النبي ﷺ، وأصحابه يعزرون بذلك، وكذلك الأمير إذا فعل ما يستعظم فعزله من الإمارة تعزير له[2].

يظهر من الأدلة السابقة أن العقوبة التعزيرية يترك أمرها إلى اجتهاد القاضي، فيمكن أن يبلغ بها أشد العقوبة، أو ينزل أخفها؛ لأن العقوبة التعزيرية هي المجال الواسع لتشديد العقوبة، أو تخفيفها، وتختلف من مكان لآخر، ومن زمان لآخر.

ب- العقوبة الأخروية: دل على العقوبة الأخروية نصوص كثيرة من القرآن، والسنة:

١- من القرآن:

أ- قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾[3].

وجه الاستدلال: الآية تدل على أن الغال معاقب في الآخرة، والاعتداء على المال العام غلول.

ب- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[4].

وجه الاستدلال: الآية تدل على أن أكل أموال الناس بالباطل محرم، ومعاقب فاعله يوم القيامة، والاعتداء على الأموال العامة أكل لأموال الناس بالباطل.

من السنة:

١-ما ورد عن أبي هريرة[5] رضي الله عنه، قال: قام فينا رسول الله ﷺ ذات يوم، فذكر الغلول فعظمة، وعظم أمره، ثم قال: «لا ألفين أحدكم يجيء يوم القيامة، على رقبته بعير له رغاء، ويقول: يا رسول الله أغثني، فأقول لا أملك لك شيئًا قد أبلغتك، لا ألفين أحدكم يجيء يوم القيامة، على رقبته فرس له حمحمة، فيقول يا رسول الله أغثني فأقول: لا أملك لك شيئا قد أبلغتك، لا ألفين أحدكم يجيء يوم القيامة، على رقبته شاه لها ثغاء، يقول يا رسول الله أغثني فأقول لا أملك لك شيئا قد أبلغتك، لا ألفين أحدكم يجيء يوم القيامة، على رقبته نفس لها صياح، فيقول يا رسول الله أغثني فأقول: لا أملك لك شيئا قد أبلغتك، لا ألفين أحدكم يجيء يوم القيامة على رقبته رقاع

---

(١) انظر: ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ١١٣.

(٢) انظر: ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ١١٣.

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٦١.

(٤) سورة النساء: الآية ٢٩

(٥) عبد الرحمن بن صخر بن عامر بن عبد ذي الشر بن طريف بن عتاب بن أبي صعب بن منبه بن سعد بن ثعلبة بن سليم بن فهم بن غنم بن دوس بن عدنان بن عبد الله بن زهران بن كعب الدوسي، أسلم عام خيبر، وكان أكثر الصحابة حفظا، (ت٥٩هـ)، انظر: ابن حجر: الإصابة، ٤٢٥.



تخفق، فيقول يا رسـول الله أغثني فأقول: لا أملك لك شـيئا قد أبلغتك، لا ألفين أحدكم يجيء يوم القيامة على رقبته صامت، فيقول يا رسول الله أغثني فأقول لا أملك لك شيئًا قد أبلغتك»[١].

٢- وقوله عليه الصـلاة والسـلام: «ما بال عامل أبعثه فيقول هذا لكم، وهذا أهدي لي، أفلا قعد في بيت أبيه، أو في بيت أمه حتى ينظر أيهدى إليه أم لا، والذي نفس محمد بيده لا ينال أحد منكم منها شيئًا، إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه بعيرًا لها رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر»، ثم رفع يديه حتى رأينا عفرتي إبطيه ثم قال: «اللهمّ هل بلغت» مرتين[٢].

٣- وروي عـن عـدي بـن عميرة الكندي[٣] رضـي الله عنه قـال: قال رسـول الله ﷺ: «من اسـتعملناه منكـم على عمل، فكتمنا مخيطًا فمـا فوقه فهو غلول يأتي به يـوم القيامة»، فقام رجل من الأنصـار أسـود كأني أنظر إليه فقال: يا رسـول الله أقبل عني عملك، فقال: «وما ذاك»، قال: سمعتك تقول كذا وكذا، فقال رسول الله ﷺ: «وأنا أقوله الآن، ألا من استعملناه على عمل فليجيء بقليله، وكثيره فما أعطى منه أخذ، وما نهي عنه انتهى»[٤].

وجه الاستدلال: الأحاديث السالفة الذكر، يظهر فيها أن الخطاب موجه إلى الموظف، وأخذ الموظف المال في هذه المواضـع المذكورة محظور، وكل سـبيل يوصل إليه يكون محظوراً كذلك، والسبيل هنا استغلال الوظيفة، فلا جرم أنه ذريعة محرمة[٥].

٤- روي أن رجلًا مات، فدعي النبي ﷺ، ليصـلي عليه فامتنع وقال: «صـلوا على صـاحبكم فإنه قد غل، ففتشوا رحله فوجدوا فيه خرزات لا تساوي درهمين»[٦].

وجه الاسـتدلال: هذا يدل على أن المعصـية بغض النظر سـواء كانت صغيرة أم كبيرة، تعد غلولاً من الكبائر إذا تم الاعتداء عليها؛ حيث تمنُع رسول الله ﷺ من الصلاة على من غل.

والأموال المذكورة والموصـوف بعضها في الأحاديث السابقة هي أموال عامة؛ كالغنائم قبل القسـمة، وأموال خاصـة دخلت في حوزة العامل بسـبب ولايته، يتقرب بها إليه بعض أفراد الأمة محاباة، أو طمعًا في الإفادة منه ونحوه[٧].

---

(١) انظر: مسلم: صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب غلظ تحريم الغلول، ح ١٨٣١.

(٢) انظر: المصدر السابق، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، ح ١٨٣٢.

(٣) هو عدي بن عميرة بن فروة بن زرارة بن الأرقم بن النعمان بن وهب بن ربيعة بن معاوية الكندي، يكنى أبا زرارة، صحابي جليل، (ت٤٠هـ)، انظر: ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، ٤/٤٧٦.

(٤) سبق تخريجه، ص ٢١.

(٥) انظر: نذير أوهاب: حماية المال العام، ص ١٨٧.

(٦) انظر: أبا داود: سنن أبي داود، ٤/٣٤٤، كتاب الجهاد، باب تعظيم الغلول، ح ٢٧١٠، والنسائي: سنن النسائي، ٤/٩٧، كتاب الجنائز، باب الصلاة على من غل، ح ١٩٥٩، وابن ماجه: سنن ابن ماجه، ص ٤٨٣، كتاب الجهاد، باب الغلول، ح ٢٨٤٨، والحديث ضعيف، انظر: الألباني: ضعيف الجامع الصغير، ص ٥٠٩، ح ٣٤٨١.

(٧) انظر: نذير أوهاب: حماية المال العام، ص ١٨٩.

ثانيًا: عقوبة المتستر على المعتدي على المال العام:

إن العقوبات السابقة الذكر غير مقصورة على المتعدي على المال العام، ولكن إذا علم أحد بخيانته، واعتدائه على الأموال العامة، ولم يبلغ عنه؛ بل تستر عليه، وكتم أمره، فإنه يكون معاونًا له في الجريمة، ويستحق العقوبة، وذلك لما يلي:

١- قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثم وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾(١).

وجه الاستدلال: التستر على المعتدي على المال العام من قبيل التعاون على الإثم والعدوان، وبذلك يكون المتستر مستحقًا للعقوبة كالمتعدي وإن فرّق العلماء بين المتسبب والمباشر إلا أن هذا لا يعني عدم العقاب.

٢- قال تعالى ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾(٢).

وجه الاستدلال: التستر على المعتدي على المال العام من باب الرضا بالمنكر.

٣- قوله ﷺ: «من كتم غالًا فإنّه مثله»(٣).

وجه الاستدلال: الحديث واضح الدلالة على أن المتستر على المعتدي على المال العام مثله في الجريمة واستحقاق العقوبة.

الخلاصة:

إن المتستر على المعتدي على المال العام دون أن يبلِّغ الدولة بذلك، يعد مشاركًا في الاعتداء والجريمة، فيستحق العقوبة مثله.

خاتمة البحث

في ختام بحثنا (حكم الاعتداء على المال العام) نرجو من الله تبارك وتعالى، أن نكون قد وفقنا في إعطاء صورة واضحة للقارئ عنه، والإحاطة بجزئياته المتناثرة في بطون الكتب، ونبين هنا أهم النتائج التي توصلنا إليها.

أهم النتائج التي توصلنا إليها:

إن المقصود بالمال العام هو ما كان ملكيته للناس جميعًا، أو لمجموعة منهم، ويكون حق

(١) سورة المائدة: الآية ٢.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

(٣) انظر: أبا داود: سنن أبي داود، ٤/٣٥٠، كتاب الجهاد باب النهي عن الستر على من غل، ح ٢٧١٧، وضعفه الألباني في نفس المصدر.

◇◇

الانتفاع فيه لهم، دون أن يختص به أو يستغله أحد لنفسه.

ينقسم المال العام إلى نوعين:

أموال عامة مملوكة للدولة بصفتها شخصًا اعتباريًا، أو معنويًا، ويجوز لولي الأمر التصرف فيه؛ من أجل المصلحة العامة، وفق أحكام الشريعة الإسلامية؛ كالزكاة، والجزية، والخراج.

أموال عامة مخصصة لمجموع أفراد الأمة أو الجماعة، ويكون الانتفاع فيها حسب الحاجة، ويتولى إدارتها ولي الأمر، أو مجموعة من الأفراد تحت إشراف الدولة حسب أحكام الشرع؛ كالمرافق العامة، والموارد الطبيعية، وأموال الوقف، والجمعيات، والنقابات، والنوادي.

ثبتت مشروعية حماية المال العام والمحافظة عليه بالقرآن والسنة والإجماع وآثار الصحابة، وقد أفرد الفقهاء للمال العام وملكيته أبوابًا وفصولاً في الفقه الإسلامي.

حرمت الشريعة الإسلامية الاعتداء على المال العام بكل صوره من رشوة، واختلاس، وسرقة، وعدم انضباط في العمل، وعدم إتقان العمل، والتربح من الوظيفة، وإضاعة الوقت بدون منفعة معتبرة شرعًا، واستئثار أحد الموظفين بالمنفعة وحده بدون حق، وانتزاع ملكيتها من مجموع الناس إليه بدون حق، أو استخدامه، أو إتلافه، أو عدم أداء ما عليه من حقوق الدولة.

من صور خيانة الأمانة في الوظيفة العامة في الوقت الحاضر؛ ما يلي:

تعيين الموظفين ممن هم دون الكفاءة، أو يفتقدون القيم والأخلاق والكفاءة بسبب المحسوبية والمجاملة.

المجاملة في إرساء العطاءات والمناقصات لشخص بعينه من أقاربهم مع وجود من هو أفضل منه.

استخدام الموظفين للأشياء الخاصة بالمكان الذي يعملون فيه لأغراض شخصية؛ كاستخدام السيارات الحكومية لنقل أسرهم، أو استخدام الهاتف في غير مصلحة العمل... إلخ.

الحصول على عمولة من المورد أو المشتري لتسهيل بعض الأمور التي تخصهم.

تزوير بعض الأوراق مستغلاً موقعه الوظيفي لتحقيق مكسبًا ماليًا.

تعطيل آلة الإنتاج من قبل الموظف العام، أو تركها بدون إصلاح حتى تفسد.

استخدام الموظف العام لموقعه الوظيفي لفرض إتاوات خاصة له من أموال الناس لإنجاز معاملاتهم.

عدم الالتزام في الحضور والانصراف من العمل، وتعطيل مصالح الناس بدون عذر مقبول شرعًا.

استغلال الموظف لسلطته ونفوذه لا يخلو منه زمان ولا مكان، لكن من تطوله العدالة قليل، مما يجعل الحاجة إلى تطبيق القانون ضرورية لمحاربة الاستغلال للمناصب، وتكوين الثروات على

حساب مصالح المسلمين وأموالهم.

عقوبة الموظف العام عند استغلاله وظيفته في الفقه الإسلامي تعزيرية، وتكون العقوبة تبعًا لصورة الاستغلال، وحسب ما يراه القاضي.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

ابن الأثير، أبو السعادات مجد الدين المبارك بن محمد بن محمد (ت٦٠٦هـ). النهاية في غريب الحديث والأثر. تح: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي. ط١. بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية. ١٣٩٩هـ./١٩٧٩م.

أحمد ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت٢٤١هـ). مسند الإمام أحمد. تح: شعيب الأرناؤوط وآخرون. ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة. ١٤٢١هـ./٢٠٠١م.

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي (ت٣٧٠هـ). تهذيب اللغة. تح: محمد عوض مرعب. ط١. بيروت-لبنان: دار إحياء التراث العربي. ١٤٢١هـ./٢٠٠١م.

الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين بن نوح بن نجاتي الأشقودري الأرناؤوطي (ت١٤٢٠هـ). إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. تح: زهير الشاويش. ط٢. بيروت-لبنان: المكتب الإسلامي. ١٤٠٥هـ./١٩٨٥م.

الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين بن نوح بن نجاتي الأشقودري الأرناؤوطي (ت١٤٢٠ه). سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها. ط١. الرياض-السعودية: مكتبة المعارف. ١٤١٥-١٤٢٢هـ./١٩٩٥-٢٠٠٢م.

الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين بن نوح بن نجاتي الأشقودري الأرناؤوطي (ت١٤٢٠ه). صحيح الترغيب والترهيب. ط١. الرياض-السعودية: مكتبة المعارف. ١٤٢١هـ./٢٠٠٠م.

الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين بن نوح بن نجاتي الأشقودري الأرناؤوطي (ت١٤٢٠هـ). صحيح الجامع الصغير وزياداته. ط٣. بيروت - لبنان: المكتب الإسلامي. ١٤٠٨هـ./١٩٨٨م.

الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين بن نوح بن نجاتي الأشقودري الأرناؤوطي (ت١٤٢٠هـ). ضعيف الجامع الصغير وزياداته. ط٣. بيروت - لبنان: المكتب الإسلامي. ١٤٠٨هـ./١٩٨٨م.

الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين بن نوح بن نجاتي الأشقودري الألرنؤوطي (ت١٤٢٠ه). ضعيف الترغيب والترهيب. ط١. الرياض - السعودية: مكتبة المعارف.

١٤٢١هـ./٢٠٠٠م.

ابن أوانج، محمد صبري: الخصخصة: تحويل الملكية العامة إلى القطاع الخاص في ضوء الشريعة الإسلامية. ط١. بيروت-لبنان: دار النفائس. ١٤٢٠ه/٢٠٠٠م.

أوهاب، نذير بن محمد الطيب. حماية المال العام في الفقه الإسلامي. ط١. الرياض- السعودية: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية. ١٤٢٢هـ./٢٠٠١م.

البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر المصري الشافعي (ت١٢٢١ه). حاشية البجيرمي على الخطيب = تحفة الحبيب على شرح الخطيب. د.ط. بيروت-لبنان: دار الفكر. ١٤١٥ه/١٩٩٥م.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (ت٢٥٦ه)، صحيح البخاري = الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. تح: محمد زهير بن ناصر النّاصر، ومحمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار طوق النّجاة. ط١. ١٤٢٢هـ./٢٠١١م.

البهوتي، أبو السعادات منصور بن يونس بن صلاح الدين الحسيني القاهري (ت١٠٥١هـ.). كشاف القناع عن الإقناع. تح: لجنة متخصصة في وزارة العدل. ط١. الرياض-السعودية: وزارة العدل في المملكة العربية السعودية. ١٤٢١-١٤٢٩هـ./٢٠٠٠-٢٠٠٨م.

البهوتي، أبو السعادات منصور بن يونس بن صلاح الدين الحسيني القاهري (ت١٠٥١ه). شرح منتهى الإرادات = دقائق أولي النهى لشرح المنتهى. ط١. بيروت-لبنان: عالم الكتب. ١٤١٤هـ./١٩٩٣م.

البهي الخولي، البهي نجا إبراهيم الخولي المصري (ت١٣٩٨هـ.). الثروة في ظل الإسلام. ط٤. مدينة الكويت-الكويت: دار القلم. ١٤٠١هـ./١٩٨١م.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي الخسروجردي (ت٤٥٨ه). السنن الكبرى. تح: محمد عبد القادر عطا. ط٣. بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية. ١٤٢٤ه/٢٠٠٣م.

التبريزي، أبو عبد الله ولي الدين محمد بن عبد الله الخطيب العمري (ت٧٤١ه). مشكاة المصابيح. تح: محمد ناصر الدين الألباني. ط٣. بيروت - لبنان: المكتب الإسلامي. ١٩٨٥م.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت٢٧٩هـ.). سنن الترمذي الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ﷺ ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل. تح: أحمد محمد شاكر وآخرون. ط٢. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي. ١٣٩٥ه/١٩٧٥م.

ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني (ت٧٢٨هـ.). السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. تح: علي بن محمد العمران. ط٤. الرياض- السعودية: دار عطاءات العلم. ١٤٤٠هـ./٢٠١٩م.

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن حمدويه النيسابوري (ت٤٠٥هـ.). المستدرك

على الصحيحين. تح: مصطفى عبد القادر عطا. ط١. بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية. ١٤١١ه/١٩٩٠م.

ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي (ت٣٥٤هـ). صحيح ابن حبان= المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها ولا ثبوت جرح في ناقليها. تح: محمد علي سونمز، وخالص آي دمير. ط١. بيروت - لبنان: دار ابن حزم. ١٤٣٣هـ./٢٠١٢م.

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي (ت٨٥٢) .الإصابة في تمييز الصحابة. تح: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض. ط١. بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية. ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الظاهري (ت٤٥٦هـ). المحلى بالآثار. تح: عبد الغفار سليمان البنداري. ط١. بيروت-دار الكتب العلمية. ١٤٠٨هـ./١٩٨٨م.

الحطاب، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرعيني المالكي (ت٩٥٤ه). مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. ط٣. بيروت-لبنان: دار الفكر. ١٤١٢هـ./١٩٩٢م.

ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي (ت٣١١هـ.). صحيح ابن خزيمة. تح: محمد مصطفى الأعظمي. د.ط. بيروت - لبنان: المكتب الإسلامي. د. ت.

الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد القاهري الشافعي (ت٩٧٧هـ.). مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج. تح: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود. ط١. بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية. ١٤١٥هـ./١٩٩٤م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن شداد السّجستاني (ت٢٧٥ه). سنن أبي داود. تح: شعيب الأرناؤوط، ومحمد كامل قره بللي. ط١. دمشق - سوريا: دار الرسالة العالمية. ١٤٣٠/٢٠٠٩م.

الدردير، أحمد بن محمد بن أحمد العدوي المالكي الأزهري الخلوتي (ت١٢٠١هـ.). الشرح الكبير على مختصر خليل. د.ط. بيروت - لبنان: دار الفكر. د.ت.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين التركماني (ت٧٤٨هـ.). سير أعلام النبلاء. تح: شعيب الأرناؤوط. ط١. بيروت-لبنان: مؤسسة الرسالة. ١٤٠٤هـ..

الرازي، أبو عبد الله زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (ت٦٦٦هـ.). مختار الصحاح. تح: يوسف الشيخ محمد. ط٥. صيدا-لبنان: المكتبة العصرية. ١٤٢٠هـ./١٩٩٩م.

أبو زهرة، محمد أحمد مصطفى (ت١٣٩٤هـ). الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية. ط١. القاهرة-مصر: دار الفكر العربي. ١٩٩٦م.

ابن سـعد، أبو عبد الله محمد بن سـعد بن منيع البصـري البغـدادي (ت٢٣٠ه). الطبقات الكبرى. تح: إحسان عباس. ط١. بيروت - لبنان: دار صادر. ١٩٦٨م.

أبو سن، أحمد إبراهيم. الإدارة في الإسلام. ط١. القاهرة-مصر: مكتبة وهبة. ٢٠١٢م.

الشـاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسـى بن محمد اللخمي (ت٧٩٠هـ). الموافقات. تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. ط١. القاهرة-مصر: دار ابن عفان. ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

الشـافعي، أبو عبـد الله محمد بن إدريس بن العباس القرشـي المطلبي (ت٢٠٤هـ). الأم. ط٢. بيروت-لبنان: دار الفكر. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

شـحاته، حسـين حسـين. حرمة المال العام في ضوء الشريعة الإسـلامية. ط١. القاهرة-مصر: دار النشر للجامعات. ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

الشـوكاني، محمد بن علي بن محمد اليمني (ت١٢٥٠ه). نيل الأوطار شـرح منتقى الأخبار. تح: عصام الدين الصبابطي. ط١. القاهرة-مصر: دار الحديث. ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

ابن أبي شـيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد العبسـي (ت٢٣٥هـ). مصـنف ابن أبي شيبة = الكتاب المصـنف في الأحاديث والآثار. تح: كمال يوسـف الحوت. ط١. بيروت - لبنان: دار التاج. ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

الطبراني، أبو القاسـم سـليمان بن أحمد بن أيـوب اللخمي الشـامي (ت٣٦٠هـ). المعجم الأوسط. تح: عبد المحسن الحسيني. ط١. القاهرة-مصر: دار الحرمين. ١٤١٥هـ.

الطبـري، أبـو جعفر محمد بن جرير بـن يزيد الآملي (ت٣١٠هـ). تاريـخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك وأخبارهم ومَن كان في زمن كل واحد منهم. تح: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط٢. القاهرة-مصر: دار المعارف. ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

الطبـري، أبو جعفر محمـد بن جرير بن يزيد الآملي (ت٣١٠هـ). تفسـير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تح: محمود محمد شـاكر. د.ط. مكة المكرمة-السعودية: دار التربية والتراث. د.ت.

ابـن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز (ت ١٢٥٢هـ). حاشـية ابن عابدين = رد المحتار على الدر المختار. ط٢. القاهرة-مصـر: شـركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.

عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت٢١١هـ). مصنف عبد الرزاق. تح: حبيب الرحمن الأعظمي. ط٢. بيروت-لبنان: المكتب الإسلامي. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

أبو عبيد، القاسـم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (ت٢٢٤هـ). كتاب الأموال. تح: خليل محمد هراس. د.ط. بيروت - لبنان: دار الفكر. د. ت.

الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو البصري (ت١٧٠هـ). كتاب العين. تح: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي. د.ط. القاهرة-مصر: دار ومكتبة الهلال. د.ت.

الفيروز آبادي، أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد الشيرازي (ت٨١٧هـ): القاموس المحيط. تح: محمد نعيم العرقسوسي. ط٨. بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة. ١٤٢٦هـ/٢٠٠٨م.

ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي الجماعيلي (ت٦٢٠ه). المغني. تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط٣. الرياض-السعودية: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع. ١٤١٧هـ/١٩٩٧م

قدامة بن جعفر، أبو الفرج قدامة بن جعفر بن قدامة البغدادي (ت٣٣٧ه). الخراج وصناعة الكتابة. ط١. بغداد-العراق: دار الرشيد للنشر. ١٩٨١م.

الكاساني، أبو بكر بن مسعود (٥٨٧ هـ). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ط٢. بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية. ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت٧٧٤هـ). تفسير ابن كثير=تفسير القرآن العظيم. تح: سامي بن محمد سلامة. ط٢. الرياض-السعودية: دار طيبة للنشر والتوزيع. ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد البصري البغدادي (ت٤٥٠هـ). الأحكام السلطانية. د.ط. القاهرة-مصر: دار الحديث. د.ت.

المتقي الهندي، علي بن عبد الملك بن قاضي خان علاء الدين البرهان فوري (ت٩٧٥ هـ). كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال. تح: بكري حياني وصفوة السقا. ط٥. بيروت-لبنان: مؤسسة الرسالة. ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

المرداوي، أبو الحسن علاء الدين علي بن سليمان بن أحمد (ت٨٨٥ هـ). الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. تح: محمد حامد الفقي. ط١. القاهرة - مصر: مطبعة السنة المحمدية. ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م.

المزروع، عبد الواحد بن حمد بن عبد الرحمن. استغلال الموظف العام لسلطته ونفوذه في الفقه الإسلامي والنظام. رسالة جامعية أُعدت لنيل درجة الماجستير. إشراف: فاروق عبد العليم مرسي. الرياض - السعودية: كلية المعهد العالي للقضاء - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت٢٦١ه). صحيح مسلم = المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله ﷺ. تح: محمد فؤاد عبد الباقي. ط١. القاهرة-مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

١٣٧٤هـ./١٩٥٥م.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الرويفعي الإفريقي (ت٧١١ه). لسان العرب. تح: اليازجي وجماعة من اللغويين. ط٣. بيروت - لبنان: دار صادر ١٤١٤ه.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (ت٣٠٣هـ.). سنن النسائي = المجتبى من السنن (السنن الصغرى). تح: مكتب تحقيق التراث. ط٥. بيروت-لبنان: دار المعرفة. ١٤٢٠هـ.

وكيع القاضي، أبو بكر محمد بن خلف بن حيان الضبي (ت٣٠٦هـ.). أخبار القضاة. تح: عبد العزيز مصطفى المراغي. ط١. القاهرة-مصر: المكتبة التجارية الكبرى. ١٣٦٦هـ./١٩٤٧م.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي (ت١٨٢ه). الخراج. تح: محمد إبراهيم البنا. ط٢. القاهرة-مصر: دار السلام. ١٤٤٣هـ./٢٠٢٢م.



تأليف|د. عبدالله بن عبدالكريم صالح الجهني
الأستاذ المشارك بقسم أصول الفقه بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Dr Abdullah bin Abdul Karim Saleh Al-Juhani
Associate Professor, Department of Usul al-Fiqh Islamic University of Madinah

abu.assem.g@gmail.com

أثر تضيق الوقت في المسائل الأصولية

The Impact of Time Restriction on Theoretical Issues in Usul al-Fiqh

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7905

المستخلص

يعنى هذا البحث ببيان أثر تضيق الوقت في المسائل الأصولية، وقد اعتمد الباحث على المنهج الاستقرائي التحليلي، وعقد تمهيدًا وسبعة مطالب، التمهيد: في تعريف الوقت، وأقسام الوقت من حيث الاتساع والضيق. وجاءت المطالب كالتالي: الأول: أثر تضيق الوقت في الواجب، الثاني: أثر ضيق الوقت في لزوم الأداء. الثالث: أثر ضيق الوقت في دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده، الرابع: أثر ضيق الوقت عن البحث عن مخصص في العمل بالعموم، الخامس: أثر ضيق الوقت في وجوب البيان، السادس: أثر تضيق الوقت في الاجتهاد، السابع: أثر ضيق الوقت في جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر.

ثم خلص الباحث إلى أن وصف الوقت بالاتساع والضيق هو من أكثر الأوصاف التي كثر كلام الأصوليين فيها، وأن لتضيق الوقت أثرًا في كثير من المسائل الأصولية.

كما انتهى الباحث إلى أهمية الاعتناء بأثر القواعد الأصولية، وتطبيقاتها الفقهية.

الكلمات الاستفتاحية: تضيق - الوقت - المسائل الأصولية.

Abstract

This study examines the impact of time constraint (narrowness of time) on issues in Usul al-Fiqh (Islamic legal theory). The researcher adopts an inductive-analytical methodology and structures the paper with an introduction and seven main sections. The introduction addresses the definition of time and

its classifications in terms of expansiveness and constriction. The subsequent sections are organized as follows:

The impact of time constraint on obligation (wajib).

The impact of limited time on the necessity of performance.

The effect of time constraint on whether a command implies prohibition of its opposite.

The impact of limited time for investigating a specifying qualifier on acting upon general texts.

The effect of time constraint on the obligation of clarification.

The impact of time constraint on ijtih ad.

The effect of limited time on the permissibility of a mujtahid’s adherence to another mujtahid.

The study concludes that describing time as expansive or constrained is among the most extensively discussed characterizations in the writings of legal theorists, and that time constraint has significant implications across numerous foundational legal issues.

The research further underscores the importance of careful attention to the implications of usuli principles and their juristic applications.

Keywords: Time Constraint - Time - Usuli Issues.

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، وبعد:

فإن للوقت أهمية في حياة المؤمن، ولأهميته أقسم الله عز وجل به في غير ما آية في كتابه الكريم، فقال: ﴿وَٱلْعَصْرِ (١) إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ (٢)﴾ [العصر: ١، ٢]، وقال: ﴿وَٱلْفَجْرِ (١) وَلَيَالٍ عَشْرٍ (٢) وَٱلشَّفْعِ وَٱلْوَتْرِ (٣) وَٱلَّيْلِ إِذَا يَسْرِ (٤)﴾ [الفجر: ١ - ٤] وقال: ﴿وَٱلضُّحَىٰ (١) وَٱلَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ (٢)﴾ [الضحى: ١، ٢] وقال: ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا (١) وَٱلْقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا (٢) وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا (٣)﴾ [الشمس: ١ - ٣]، فأقسم الله عز وجل بالعصر وبالفجر وبالضحى وبالنهار وبالليل، فكل هذا من الزمان الذي يجب علينا استغلاله في المفيد.

ثم إن الشارع الكريم قد عني بالوقت، وربط أحكاماً معينة بأوقات محددة، فجعل الزمن علامة أو سببًا لوجوب أو جواز أو منع حكم، فجعل غروب الشمس سببًا لوجوب صلاة المغرب،

◇◇

ورؤية الهلال سببًا لوجوب الصيام، وجعل للصلاة وللصوم وللزكاة وللحج أوقاتاً محددة، لا يجوز أداؤها قبلها، ولا تأخيرها عنها، وتختلف هذه الأوقات من حيث السعة والضيق، فمنها ما هو موسع الوقت ومنها ما هو مضيق وقته، ورتَّب على ذلك أحكامًا كثيرة، والناظر في كتب الأصوليين يجد أن وصف الوقت بالاتساع أو الضيق هو من أكثر الأوصاف التي كثر كلام الأصوليين فيها ورتبوا عليها أحكاماً مختلفة للمسائل الأصولية، ومن هنا خطرت فكرة هذا البحث: أثر تضيق الوقت في المسائل الأصولية.

وعزمت على الكتابة فيه سائلاً الله عز وجل التوفيق والإعانة والسداد.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

البحث متعلق بالوقت الذي هو أنفس شيء في حياة المؤمن، ووصف الوقت بالاتساع أو الضيق هو من أكثر الأوصاف التي كثر كلام الأصوليين فيها، ورتبوا عليها أحكاماً مختلفة للمسائل الأصولية؛ وذلك لأن الشارع قد ربط كثيرًا من أحكامه بالوقت؛ ولهذا رأيت أن في جمع المسائل الأصولية المتعلقة بتضيق الوقت، وبيان أثر تضيق الوقت فيها، إضافة علمية للتخصص.

إشكالية البحث:

ما معنى تضيق الوقت في المسائل الأصولية؟

هل لتضيق الوقت أثر في المسائل الأصولية، أو لا؟

الدراسات السابقة:

لم أجد حسب اطلاعي بعد البحث في المظان من محركات البحث، وقواعد البيانات، دراسة أصولية متخصصة متعلقة ببيان أثر تضيق الوقت في المسائل الأصولية، وإن كان ثمت دراسات متعلقة بالوقت عمومًا، منها على سبيل المثال لا الحصر:

أثر الزمان في الاجتهاد الأصولي -دراسة تطبيقية نظرية- للباحث: مصطفى شمس الدين.

الوقت وتعلق الأمر به عند الأصوليين وتطبيقاته الفقهية. للباحث: أثير جمال.

إلا أن هناك فرقًا بين دراستي وهذه الدراسات، فالدراسة الأولى كانت تدور حول أثر العوامل الزمانية في الاجتهاد، وتصور المسألة، وأثر العوامل الزمانية على ترجيح الحكم الاجتهادي دراستي أخص منها.

أما الدراسة الثانية فقد تناول فيها الباحث علاقة الوقت بالحكم الشرعي (الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح)، وعلاقة الوقت بالحكم الوضعي (السبب، والشرط، والمانع، والصحة، والفساد).

ودراستي تختلف عنهما: فهي متعلقة بدراسة مسألة دقيقة وهي بيان أثر تضيق الوقت في المسائل الأصولية.



ضيق الوقت وأثره في العبادات: دراسة فقهية مقارنة. للباحث: عبد المجيد محمود.

أثر ضيق وقت العبادة على فعل المكلف – الصلاة أنموذجًا – للباحث: عبد المجيد محمود.

وكان كلام الباحث في هاتين الدراستين يدور حول أثر ضيق الوقت في العبادات: كأثره في شروط العبادة وأركانها، وأثر ضيق الوقت في الطهارة، وأثر ضيق الوقت في مستحبات الصلاة والصيام، وغيرهما.

وبهذا يظهر أن هذه الدراسات دراسات فقهية، ودراستي دراسة أصولية، فلا تقاطع بين دراستي وهذه الدراسات.

خطة البحث:

خطة البحث مكوَّنة من مقدمة وتمهيد وسبعة مباحث:

المقدمة وفيها: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهج البحث.

التمهيد وفيه مطلب واحد، وهو: تعريف الوقت

المبحث الأول: أثر تضيق الوقت في الواجب، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في تعريف الواجب لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: أثر تضيق الوقت في الواجب.

المطلب الثالث: أثر تضيق الوقت في لزوم الأداء.

المبحث الثاني: أثر تضيق الوقت في دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في تعريف الأمر والنهي لغة واصطلاحًا، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في تعريف الأمر لغة واصطلاحًا.

المسألة الثانية: في تعريف النهي لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: هل الأمر بالشيء نهي عن ضده، أو لا؟

المطلب الثالث: أثر تضيق الوقت في مسألة: هل الأمر بالشيء نهي عن ضده أو لا؟

المبحث الثالث: أثر تضيق الوقت عن البحث عن مخصص في العمل بالعموم، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في صورة المسألة، وتحرير محل النزاع، والأقوال في المسألة، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: صورة المسألة.

المسألة الثانية: تحرير محل النزاع.

المسألة: الأقوال في المسألة.

المطلب الثاني: إلى متى يجب البحث عن المخصص، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: الأقوال في المسألة.

المسألة الثانية: سبب الخلاف في المسألة.

المطلب الثالث: أثر تضيق الوقت في مسألة العمل بالعام قبل البحث عن المخصص.

المبحث الرابع: أثر تضيق الوقت في وجوب البيان، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في تعريف المجمل والمبين لغة واصطلاحًا، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في تعريف المجمل لغة واصطلاحًا.

المسألة الثانية: في تعريف المبين لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: أثر تضيق الوقت في مسألة وجوب البيان.

المبحث الخامس: أثر تضيق الوقت في الاجتهاد، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في تعريف الاجتهاد لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: حكم الاجتهاد.

المطلب الثالث: أثر تضيق الوقت في حكم الاجتهاد.

المبحث السادس: أثر تضيق الوقت في حكم تقليد المجتهد غيره، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التقليد لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: حكم تقليد المجتهد لغيره.

المطلب الثالث: أثر تضيق الوقت في حكم تقليد المجتهد لغيره.

منهج البحث:

سلكت في كتابة هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي.

إجراءات البحث:

١- استقرأت المسائل الأصولية المتأثرة بتضيق الوقت من خلال الكتب الأصولية.

٢- درست المسائل دراسة أصولية.

٣- أوثق المسائل الأصولية من مصادرها الأصلية.

٤- بينت تحت كل مسألة الأثر المترتب عليها.

٥- عزوت الآيات إلى سورها، مع الترقيم، والرسم العثماني، وجعلت العزو في المتن.

٦- خرجت الأحاديث من مصادرها، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما فإني

أكتفـي بالعـزو إليهما، فإن لم يكـن الحديث في الصـحيحين أو أحدهما عزوت إلى كتب السـنن الأربعة...

٧- لـم أترجم للأعلام الوارد ذكرهم في البحث؛ لعدم مناسـبة ذلك في مثل هذه البحوث المختصرة.

التمهيد: وفيه مطلب واحد، وهو: تعريف الوقت لغة واصطلاحًا:

أولاً: الوقت لغة:

الواو والقاف والتاء: أصل يدل على حد شيء وكنهه في زمان وغيره.

والوقت: الزمان المعلوم. والموقوت: الشيء المحدود. والميقات: المصير للوقت.

وقت له كذا ووقته، أي حدده. قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾ [النساء:١٠٣]

هل اللغة: مقدار من الزمان، وكل ما قدرت له غاية أو حيناً فهو مُوَقَّت.(١)

وتقول: وقته فهو موقوت، إذا بين للفعل وقتا يفعل فيه.(٢)

والتوقيـت والتأقيت: أن يجعل للشـيء وقـت يختص به، وهو بيان مقـدار المدة. يقال: وقت الشيء يوقته. ووقته يقته، إذا بين حده.(٣)

والوقـت: المقدار المحدود من الزمن. وقيـل: الوقت الحد الواقع بين أمرين أحدهما معلوم سـابق، والآخر معلوم به لاحق، وقيل: نهاية الزمان المفروض للعمل، ولهذا لا يكاد يقال إلا مقيداً، نحو قولهم وقت كذا.(٤)

الوقت اصطلاحًا:

عرفه ابن السبكي بقوله: «والوقت: الزمان المقدر له شرعًا مطلقًا».(٥)

وذكر الزركشي أن تعريف ابن السبكي هذا من زياداته على المختصرات، فإنهم لم يفردوا ضابط الوقت في الأداء، وإن كانت عبارة ابن الحاجب في حد الأداء تستلزم ذلك، وأخذه المصنف من كلام والده، فإنه قال: الأحسـن عندي في تفسيره: أنه الزمان المنصوص عليه للفعل من جهة الشرع.(٦)

---

(١) انظر: العين (١٩٩/٥)

(٢) انظر: الصحاح (٢٥٦/١).

(٣) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٢١٢/٥).

(٤) انظر: التوقيف على مهمات التعاريف (ص٣٤٠).

(٥) انظر: جمع الجوامع (ص٢١٤).

(٦) انظر: تشنيف المسامع (٧٥/١).

وفي الجملة يظهر أن تعريف الوقت في الاصطلاح لا يخرج عن معناه اللغوي، وهو: المقدار من الزمان.

المبحث الأول: أثر تضيق الوقت في الواجب، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في تعريف الواجب لغة واصطلاحًا:

الواجبُ لغةً: هو اللاَّزمُ والثَّابتُ، يقال: وجبَ الشَّيء، أي: لزم، ووجبَ البيع، والحق أي: لزم وثبت[1].

والواجب اصطلاحًا:

عُرِّف الواجب اصطلاحًات بعدَّة تعريفات:

فقيل، هو: ما في فعله ثواب، وفي تركه عقاب.[2]

وقيل: ما اقتضى الشرع فعله اقتضاء جازمًا.[3]

المطلب الثاني: أثر تضيق الوقت في الواجب:

لتضيق الوقت أثر في الواجب من جهتين:

الجهة الأولى: في تقسيم الأصوليين للواجب من حيث الوقت، فالواجب عندهم باعتبار الوقت يكون على أحد وجوه ثلاثة[4]:

الوجه الأوَّل: أن يكون الوقت أضيق من الفعل، والفعل فاضلاً عن الوقت.

والتكليف بهذا لا يجوز إلا على القول بجواز تكليف ما لا يطاق، أو يكون المقصود من ذلك إيجاب القضاء، كأن يبلغ الغلام، أو تطهر الحائض وقد بقي من وقت الصَّلاة مقدار ركعة أو أقل.

الثَّاني: أن يكون الوقت أوسع من الفعل، فيكون الوقت فاضلاً عن الفعل، وهذا هو الواجبُ الموسَّع.

الثَّالث: أن يكون الوقت على مقدار الفعل لا أزيد ولا أنقص، نحو: الأمر بإمساك كل اليوم، وهذا هو الواجب المضيق.

فالواجب الموسَّع: هو الَّذي يسع وقته فعله، وفعل غيره من جنسه.

مثل: صلاة الظُّهر، فوقت صلاة الظُّهر حدَّد الشَّارع لها وقتًا تؤدى فيه، وهذا الوقت المحدَّد

---

(١) انظر: الصِّحاح (٢٢٩/١)، ومجمل اللغة لابن فارس (ص٧٤٤)، وأساس البلاغة (ص٨٩٠)، ومختار الصِّحاح (ص٤٠٣)، والمصباح المنير (ص٣٩٥).

(٢) انظر: العدّة (١٥٩/١).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (٢٦٥/١).

(٤) انظر: المعتمد (١٢٤/١)، والمحصول للرازي (٢٢٣/١)، والتنقيح (ص٢٥٦)، والبحر المحيط (١٦٦/١)، والتحبير شرح التحرير (٩٠١/١).

يسعها، ويسع فعل غيرها من جنسها، من النَّوافل.[١]

والمقصود بالواجب المضيَّق: هو الَّذي لا يسع وقته فعل غيره من جنسه.[٢]

مثل: صــوم يوم رمضــان، فصوم رمضان حدَّد الشــارع له وقتًا من طلوع الفجر الصَّادق إلى غروب الشَّمس، وهذا الوقت لا يسع إلا لصومِ يومٍ واحدٍ فقط.

ومعنى التضيق فيه: أن المكلف لم يجعل له فسحة في التأخير من زمان إلى زمان آخر.[٣]

فيضيق على المكلف فيه، حتى لا يجد سعة يؤخر فيها الفعل أو بعضه، ثم يتداركه، إذ كل من ترك شيئًا منه لم يمكن تداركه إلا قضاء.[٤]

وقد ذكر جمع من الأصوليين منهم: أبو الحسين البصري، وابن السمعاني[٥]، وصفي الدين الهنــدي[٦]، أن الواجب المضــيق ثابت بلا خلاف، ويتعين وجوبه بــأول الوقت، ومعنى وجوبه بأول الوقت: أنه تجب مباشرته مقترنًا بدخول وقته من غير تقديم ولا تأخير، ومثلوا لذلك: بصوم شهر رمضان، فإنه واجب بأول دخول الوقت بلا خلاف.

قال أبو الحسين البصري: في تقسيم الواجب إلى موسع ومضيق: «أحدهما: ألا يزيد الوقت على مقدار الفعل، نحو: صوم يوم، ولا إشكال في أن جميعه وقت للوجوب».[٧]

وقــال ابن الســمعاني: «اعلم أن الأمر الــوارد على التوقيت على وجهيــن: أمر موقّت بوقتٍ لا يفضل عنه، بل هو وارد بقدر الوقت، مثل صوم رمضان، فإنه واجب بأول دخول الوقت بلا خلافٍ، ومعنى الوجوب بأول الوقت: أنه تجب مباشرته مقترنًا بدخول وقته من غير تقديم ولا تأخير».[٨]

وقال صــفي الدين الهندي: «الفعل المســاوي: والمســاوي له لا نزاع فيه كالصوم، ويسمى بـ «المعيار».[٩]

وقال الزركشــي: «... وإما أن يســاوي، ويســمى «بالمعيار»، كالصــوم المعلــق بما بين طلوع الفجر إلى غروب الشــمس، وكوقت المغرب على القول الجديد، وكما لو اســتأجره يومًا للعمل فيه، وهذا لا نزاع فيه».[١٠]

---

(١) انظر: الواجب الموسَّع عند الأصوليين (ص١٠٤).

(٢) انظر: القواطع (١/١٧٣).

(٣) انظر: التحقيق والبيان في شرح البرهان (١/٦٥١).

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة (١/٣١٢).

(٥) انظر: القواطع (١/١٧٣).

(٦) انظر: الفائق في أصول الفقه (١/١٣٩).

(٧) انظر: المعتمد (١/١٢٤).

(٨) انظر: القواطع (١/١٧٣).

(٩) انظر: الفائق في أصول الفقه (١/١٣٩).

(١٠) انظر: البحر المحيط (١/١٦٦).

وقال الباقلاني: «والواجب المضيق المستحق والمعين، يستحق الذم بتركه لا محالة».[١]

وقال الأبياري: «الفعل المطلوب قد يلحق الذم بتركه عند أول فهم الخطاب وإمكان الامتثال، وهو الواجب المضيق».[٢]

وقال عبدالعزيز البخاري: - عند كلامه على مسألة: الأمر والنهي عن الشيء هل يقتضي حرمة أو جوب ضدهما؟ - «الواجب المضيق على الفور بالاتفاق، مثل الصوم، فيفوت المأمور به بالاشتغال بضده في أي جزء من أجزاء الوقت حصل، فيحرم بالاتفاق للتفويت».[٣]

الجهة الثانية: أثر تضيق الوقت في استقرار الوجوب، وتحته مسألتان:

المراد باستقرار الوجوب: وجوب القضاء، إذ الفعل أداءً غير ممكن، ولا مأثوم على تركه.[٤]

تحرير محل النزاع:

أولاً: اتفق العلماء على أنه إذا تضيق الوقت تعيّن الفعل، فالواجب الموسع إذا تضيق الوقت تعيّن، وتضيقه بطريقين:

الأول: بانتهائه إلى آخر الوقت حيث لا يفضُل زمانه عنه.

فلا يجوز له أن يؤخر فعل ما أمر به إلى وقت لا يسع لفعله، كأن يؤخر صلاة الظهر إلى وقت لا يتسع إلا لأقل من أربع ركعات.

الثاني: بغلبة الظن من عدم البقاء إلى آخر الوقت، فمهما غلب ذلك على ظنه، وجب عليه الفعل قبله.[٥]

فمن أخر ما أمر به إلى وقت يغلب على ظنه أنه سيموت قبل الفعل، حكى الآمدي وابن الحاجب الاتفاق على أنه عاص وإن لم يمت.[٦]

وقع الخلاف بين الأصوليين في وقت الوجوب قبل أن يتضيق الوقت متى يكون؟ وهو الخلاف المشهور في الواجب الموسع، وخلافهم على أقوال:

القول الأوَّل: ذهب جمهور الأصوليين إلى جواز أن يكون الواجب موسعًا، فوقت الوجوب عندهم هو جميع الوقت المقدر.

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد (ص١٥٨).

(٢) انظر: التحقيق والبيان في شرح البرهان (٦٥١/١).

(٣) انظر: كشف الأسرار (٤٨٥/٢).

(٤) انظر: المسودة (١٥٢/١)، والقواعد لابن اللحام (٤٣٢/١).

(٥) انظر: مختصر ابن الحاجب (٣٠١/١)، والبحر المحيط (١٧٥/١)، وشرح مختصر الروضة (٣٢٢/١)، والتحبير شرح التحرير (٩١٦/٢)

(٦) انظر: الإحكام للآمدي (١٤٨/١)، ومختصر ابن الحاجب (٣٠١/١)



وبه قال: الشَّاشـي[١]، وأبو زيد الدبوسـي[٢]، وأبو الحسـين البصـري[٣]، ونسـبه إلى: أبي علي، وأبي هاشـم، وأبو يعلـى[٤]، والباجي[٥]، والبزدوي[٦]، وابن السَّـمعاني[٧]، والغزالي[٨]، وأبو الخطاب[٩]، والسَّـمرقندي[١٠]، والـرَّازي[١١]، وابن قدامـة[١٢]، والآمدي[١٣]، وابـن الحاجب[١٤]، والبيضـاوي[١٥]، والطوفـي[١٦]، وعبدالعزيـز البخـاري[١٧]، والسُّـبكي[١٨]، وابـن السُّـبكي[١٩]، والمرداوي[٢٠].

قال البرماوي: «وبه قال الجمهور من الفقهاء والمتكلِّمين والأشاعرة وغيرهم».[٢١]

وهؤلاء اختلفوا هل للواجب في أوَّل الوقت، ووسطه، بتقدير تأخير الواجب عن أوَّل الوقت إلى ما بعده بدل، أو لا؟

فذهب بعض الأصـوليين إلى أنَّ الوجوب متعلِّقٌ بكلِّ الوقت، وجواز تركه في أوَّلِ الوقت يجب أن يكون إلى بدلٍ، وهو العزمُ عليه.

---

(١) انظر: أصول الشاشي (ص١٠٤).

(٢) انظر: تقويم الأدلة (١/٣٣١).

(٣) انظر: المعتمد (١/١٢٤-١٢٥).

(٤) انظر: العدة (١/٣١٠).

(٥) انظر: إحكام الفصول (١/٣٥٥).

(٦) انظر: أصول البزدوي (ص١٦١-١٦٥).

(٧) انظر: القواطع (١/١٦٨).

(٨) انظر: المستصفى (١/١٣٤).

(٩) انظر: التمهيد (ص٩٥).

(١٠) انظر: الميزان في الأصول (ص٧٣).

(١١) انظر: المحصول للرازي (١/٢٢٣).

(١٢) انظر: روضة الناظر (١/١٠٥).

(١٣) انظر: الإحكام (١/١٤٣).

(١٤) انظر: مختصر ابن الحاجب (١/٢٩٨).

(١٥) انظر: مرصاد الأفهام (١/٤٥١-٤٥٢).

(١٦) انظر: شرح مختصر الروضة (١/٣١٢).

(١٧) انظر: كشف الأسرار (١/٣٢٣).

(١٨) انظر: الإبهاج (١/١٩٤).

(١٩) انظر: جمع الجوامع (ص٢٢٥).

(٢٠) انظر: التحبير شرح التحرير (٩٠٢).

(٢١) الفوائد السنية في شرح الألفية (١/٣٠١).

وبـه قال: أبو علي وأبو هاشـم من المعتزلـة[١]، وأبو يعلى[٢]، وابن قدامـة[٣]، والقرافي[٤]، والمرداوي[٥].

قال الرَّازي: «وهو قول أكثر المتكلمين»[٦].

وذهب بعض الأصوليين إلى أنَّه يجوز تأخير الواجب عن أوَّل وقته، بدون الحاجة إلى بدل.

وبه قال: الجويني[٧]، وأبو الخطاب[٨]، والرَّازي[٩]، وابن السُّبكي[١٠].

ونسبه السُّبكي في الإبهاج[١١]، والزركشي في البحر المحيط[١٢].

القـول الثَّانـي: مـن أنكر الواجب الموسَّـع، وزعـم أنَّ الوقـت لا يمكن أن يزيد علـى الفعل، وأصحاب هذا القول اختلفوا في وقوت الوجوب على أقوال:

الأول: أن وقـت الوجـوب هـو الوقت الأوَّل، فإن فعلـه فيه كان أداءً، وإن أخـره وفعله في آخر الوقت كان قضاءً.

ذكر هذا القول أبو الحسين في المعتمد، ولم ينسبه إلى أحد.[١٣]

ونسب البيضاوي هذا القول إلى بعض أصحاب الشَّافعي، قال: «وقال بعض فقهائنا: الوجوب والأداء يختص بأوَّلِ الوقت، والإتيان به آخر الوقت قضاء».[١٤]

وقد نفاه السُّبكي وذكر أن نقله عن أصحابه الشافعية لا يخرج عن الوهم.[١٥]

ونفاه الإسنوي كذلك وذكر أن هذا القول لا يُعرف في مذهب الشافعي.[١٦]

فالوجوب عند أصحاب هذا القول يستقر بأول الوقت.

---

(١) انظر: المعتمد (١٢٥/١).

(٢) انظر: العدة (٣١٠/١).

(٣) انظر: روضة الناظر (١٠٥/١).

(٤) انظر: نفائس الأصول (٢٥٨/٢).

(٥) انظر: التحبير شرح التحرير (٩٠٢).

(٦) انظر: المحصول للرازي (٢٢٣/١).

(٧) انظر: البرهان (٦٩/١).

(٨) انظر التمهيد (ص٩٨-١٠٠).

(٩) انظر: المحصول للرازي (٢٢٣/١).

(١٠) انظر: جمع الجوامع (ص٢٢٦).

(١١) انظر: الإبهاج (١٩٤/١)، ونهاية السول (٩٣/١).

(١٢) انظر: البحر المحيط (١٦٧/١).

(١٣) المعتمد (١٢٥/١).

(١٤) مرصاد الأفهام (٤٥٢/١)، وانظر: الميزان في أصول الفقه (ص٧٣).

(١٥) الإبهاج (١٩٦/١).

(١٦) نهاية السول (٩٦/١).

قال ابن السمعاني: «وذهب أبو يحيى البلخي أن الصلاة تجب بأول الوقت وجوبًا مستقرًا، ولا اعتبار بإمكان الأداء في استقرار الفرض».[١]

الثَّاني: أن وقت الوجوب هو آخر الوقت، وفعله في أوله تعجيل يَسْقُطُ الفرض به، أو نفل يمنع من الوجوب، على اختلاف عنهم في المنقول.

نقله أبو الحسين البصري عن أكثر أصحابه.[٢]

ونسبه الرَّازي إلى بعض الحنفيَّة[٣].

وهو منسوبٌ إلى العراقيين منهم، أمَّا جمهور الحنفية فإنهم يقولون بالواجب الموسَّع.

قال السَّرخسي: «وأكثر العراقيين من مشايخنا ينكرون هذا، ويقولون: الوجوب لا يثبت في أوَّل الوقت، وإنَّما يتعلَّق الوجوب بآخر الوقت».[٤]

وقال عبدالعزيز البخاري: «وهو قول بعض أصحابنا العراقيين»[٥].

فالوجوب عند أصحاب هذا القول لا يستقر إلا بضيق الوقت.

الثَّالث: أنَّ الفعلَ يقع في أوَّل الوقت مراعى؛ فإن أدرك المصلِّي آخر الوقت، وليس هو على صفة المكلّفين كان ما فعله واجبًا.

نُسب هذا القول للكرخي من الحنفية.[٦]

الرَّابع: أنَّ الواجب يتعيَّن بالفعل في أي وقت كان.

فقد نقل أبو الحسين البصري: عن محمد بن شجاع الثلجي، وأصحاب الشافعي، وعن أبي علي وأبي هاشم، وأصحابهما: أن أول الوقت، ووسطه، وآخره، وما بين ذلك من حالاته هو وقت للوجوب.[٧]

الخامس: أنَّ الوجوب يختص بالجزء الَّذي يتصل الأداء به، وإلا فآخر الوقت الَّذي يسع الفعل ولا يفضل عنه، وهذا هو المشهور عند الحنفيَّة؛ لأنَّ سببَ الوجوب عندهم كل جزء من الوقت على البدل إن اتصل به الأداء وإلا فآخره[٨].

فبناء على ما تم عرضه من أقوال في هذه المسألة، والمسألة التي قبلها، فالذي يظهر -

---

(١) انظر: القواطع (١٧٨/١).

(٢) المعتمد (١٢٥/١)، وانظر: الميزان في أصول الفقه (ص٧٣)، والفصول في الأصول (٣٠٧/١)، وأصول السرخسي (٤٨/١).

(٣) انظر: الفصول في الأصول (٢٠٨/١).

(٤) أصول السرخسي (٤٩/١).

(٥) كشف الأسرار (٣٢٣/١).

(٦) انظر: المعتمد (١٢٥/١)، وشرح تنقيح الفصول (ص١٢١)، والتحرير لابن الهمام (ص١٨٥).

(٧) انظر: المعتمد (١٢٥/١).

(٨) انظر: أصول السرخسي (٥١/١)، وشرح تنقيح الفصول (ص١٢١).

والعلم عند الله – أنه لا أثر لتضيق الوقت بالنسبة لاستقرار الوجوب في الذمة على قول جمهور الأصوليين، وإنما يظهر أثر التضيق في استقرار الوجوب على قول العراقيين من الحنفية، ومن وافقهم، القائلون بأن الوجوب لا يستقر إلا بتضيق الوقت.

سببُ الخلاف:

هو اختلافهم في التوسع هل يُناقض الوجوب، أو لا؟[(١)]

قال الخبازي: «والأصل في هذا النوَّع أنَّه لما جعل الوقت ظرفًا لم يستقم أن يجعل كل الوقت سببًا؛ لأنَّ إعمالَ أحدهما يوجب إهمال الآخر حينئذ، فتعذَّر اجتماعهما، فوجب أن يجعل بعضه سببًا، وهو الجزء الأوَّل؛ لسلامته عن المزاحم».[(٢)]

نوع الخلاف:

أوَّلاً: الخلاف بين المثبتين للواجب الموسع، وبين القائلين بأنَّ الوجوب متعلِّق بأوَّل الوقت، خلاف لفظي؛ وذلك لأنَّ القائلين بأنَّ الوجوب متعلِّق بأوَّل الوقت يجوِّزون فعله في وسط وآخر الوقت، ويقولون: إنَّه قضاء سدَّ مسدَّ الأداء.

ثانيًا: الخلاف بين المثبتين للواجب الموسَّع، وبين القائلين بأنَّ الوجوب متعلِّق بآخر الوقت، هذا الخلاف اختلف فيه هل هو لفظيٌّ أو معنويٌّ؟

فقيل: إنَّ الخلافَ لفظيٌّ؛ لأنَّ القائلين بالأخير يجوِّزون فعله أوَّلاً، وإنَّما الخلاف في تسميته «واجبًا».

وقيل: إنَّ الخلافَ معنويٌّ، قد أثَّر في بعض المسائل منها:

١– إذا سافر المسافر في أوَّلِ الوقت، أو حاضت المرأة بعد دخول الوقت، ومضى مقدار الفعل من الزَّمان فهل يجبُ الإتمام على المسافر، والقضاء على الحائض أو لا؟

٢– إذا صلَّى الصَّبي في أوَّل الوقت، ثُمَّ بلغ قبل انقضاء الوقت الموسع، فهل تجزئه تلك الصَّلاة، أو عليه الإعادة.[(٣)]

قال الزنجاني: لم يلزمه إعادة الصلاة عندنا، وعند الحنفية يلزمه؛ لأن الوجوب يثبت في آخر الوقت، وقد صار فيه أهلاً للوجوب، فبان أن ما أداه فيه لم يكن وظيفة وقت، بخلاف البالغ إذا صلى في أول الوقت، فإنه كان أهلاً للوجوب.[(٤)]

٣– إذا دخل وقت الصلاة وهو مكلف، ثم جن، فهل يجب القضاء أو لا؟ ذكر ابن اللحام أن

(١) انظر: الواجب الموسع عند الأصوليين (ص٢٢٥).

(٢) انظر: المغني (ص٤٤).

(٣) انظر: الفوائد السنية (١/٣٠٦)، والواجب الموسع عند الأصوليين (ص٢٨١-٢٨٢).

(٤) انظر: تخريج الفروع على الأصول (ص٩٢).

القضاء واجب في أصح الروايتين عند الحنابلة، والأخرى: لا يجب.[١]

٤- من أيسر من لم يحج ثم مات من تلك السنة قبل التمكن من الحج، فهل يجب قضاء الحج عنه؟ قال ابن اللحام في المسألة روايتان أظهرهما الوجوب.[٢]

المطلب الثالث: أثر ضيق الوقت في لزوم الأداء:

بعد أن عرض الخلاف في حكم الواجب الموسع، وفي استقرار الواجب متى يكون، تجدر الإشارة إلى مسألة متفرعة عن هذه المسألة: وهي حكم من أخر ما أمر به إلى وقت يغلب على ظنه أن لن يبقى بعده؟

صورة المسألة:

إذا ظن المكلف عدم بقائه إلى آخر الوقت، كأن يغلب على ظنه أنه سيموت، أو يغلب على ظن المرأة أنها ستحيض مثلاً، فهل يلزمه الأداء حالاً؟ وإذا أخر الفعل مع ظنه عدم بقائه، هل يكون عاصياً، أو لا؟

الأقوال في المسألة:

من أخر ما أمر به إلى وقت يغلب على ظنه أنه سيموت قبل الفعل، حكى الآمدي وابن الحاجب الاتفاق على أنه عاص وإن لم يمت.[٣]

فإن لم يمت، ثم فعله في وقت، فاختلف في فعله هل هو أداء أو قضاء.

فجمهور الأصوليين أنه أداء.

وذهب الباقلاني، والقاضي حسين من الشافعية إلى أنه قضاء[٤]

وذكر الطوفي أن مأخذ الخلاف هنا ما يلي:

هل الملاحظ هنا: تصرف الشرع في تقدير الوقت في الأصل؟ أو أن الملاحظ هو: تصرفه في التعبد بالظن؟

فإننا إن لاحظنا الأول، فالوقت الأصلي باق، وألغينا ظن الموت قبل الفعل؛ لتبين بطلانه.

وإن لاحظنا الثاني، فإنه قد عصى بمقتضى ظنه المذكور، واستقر الحكم عليه، وانتقل الحكم من التقدير الشرعي إلى مقتضى التعبد الاجتهادي الظني.[٥]

---

(١) انظر: القواعد لابن اللحام (١/ ٤٣٢).

(٢) انظر: القواعد لابن اللحام (١/٤٣٣).

(٣) انظر: الإحكام للآمدي (١/١٤٨)، ومختصر ابن الحاجب (١/٣٠١)

(٤) انظر: الإحكام للآمدي (١/١٤٨)، ومختصر ابن الحاجب (١/٣٠١)، وشرح مختصر الروضة (١/٣٢٢)، والتحبير شرح التحرير (٢/٩١٨)

(٥) انظر: شرح مختصر الروضة (١/٣٢٢).

قلت: وبناء على الإجماع الذي ذكره الآمدي وابن الحاجب، فإنّ لتضيق الوقت أثر من جهة وصف المكلف بالمعصية إذا أخر ما أمر به إلى وقت يغلب على ظنه أنه سيموت قبل الفعل.

أما من جهة وصف الفعل بالأداء والقضاء، فعلى ما ذهب إليه جمهور الأصوليين من أنَّ فعله يكون أداء، فإنه لا أثر لتضيق الوقت، وإنما يظهر أثر تضيق الوقت على القول الثاني من أن فعله يكون قضاء لا أداء وهو ما ذهب إليه الباقلاني، والقاضي حسين من الشافعية.

المبحث الثاني: أثر ضيق الوقت في دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في تعريف الأمر والنهي، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريف الأمر لغة واصطلاحًا:

الأمر لغة:

الأمر لغة: الطلب

أمر: الهمزة والميم والرَّاء أصول خمسة: الأمرُ من الأمور، والأمر ضدُّ النَّهي، والأمر النَّماء والبركة، والمعلم والعجب.

فأما الواحد من الأمور، فقولهم: هذا أمر رضيته، وأمر لا أرضاه.

والأمر الذي هو نقيض النهي قولك: افعل كذا.

وأما النماء والبركة، فقولهم: امرأة أَمِرَةٌ: أي: مباركة على زوجها.

وأما المعلمُ والموعد، فقال الخليل: الأمارة الموعد.

وأما العجبُ، فقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ [الكهف:٧١]

والأمر واحد الأمور، يقال: أمر فلان مستقيم، وأموره مستقيمة.(١)

والأمر اصطلاحًا:

اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفهم للأمر، بناءً على اختلافهم في الأمر هل له صيغة أو لا؟ وكذلك اختلافهم في اشتراط العلو والاستعلاء في الأمر.

قيل: هو: استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء.(٢)

وقيل هو: اقتضاء المأمور به بالقول على وجه الاستعلاء والقصر.(٣)

---

(١) انظر: الصحاح (٤٨٤/١)، ومقاييس اللُّغة (ص٥٣)، وانظر: المصباح المنير(ص١٨).

(٢) شرح مختصر الروضة (٣٤٩/٢).

(٣) الحدود (ص٧٩).

وقيل هو: اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء.[1]

وقيل: هو اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف.[2]

شرح التعريف:

استدعاء الفعل: أي: طلب الفعل، ويخرج به النَّهي.

بالقول: خرج به الإشارة، والكتابة، فلا تسمَّى أمرًا وإن أفادت معناه.

على جهة الاستعلاء: خرج به: الالتماس، والدعاء.

المسألة الثانية: تعريف النهي لغة واصطلاحًا:

النَّهي لغة:

النُّون والهاء والياء أصلٌ صحيح يدلُّ على غايةٍ وبلوغ، ومنه أنهيت الخبر: بلَّغته إياه. ونهاية كلِّ شيءٍ: غايته. ومنه: نهيته عنه، وذلك لأمر يفعله، فإذاً نهيته فانتهى عنك، فتلك غاية ما كان وآخره.

والنهية بالضم العقول، واحدة النهى؛ لأنَّها تنهى عن القبيح.

والنهي خلاف الأمر، ونهيته عن كذا فانتهى عنه وتناهى، أي: كف.[3]

النَّهي اصطلاحًا:

قيل: هو اقتضاء أو استدعاء الترك بالقول ممَّن هو دونه.[4]

وقيل: هو اقتضاء كف عن فعلٍ على جهة الاستعلاء، وزاد ابن السبكي: لا بقول كف.[5]

شرح التعريف:

استدعاء ترك الفعل: أي: طلب ترك الفعل، ويخرج به الأمر.

بالقول: خرج به الإشارة، والكتابة، فلا تسمَّى نهيًا وإن أفادت معناه.

على جهة الاستعلاء: خرج به: الالتماس، والدعاء.

الضد:

الضد: ضد الشيء، والمتضادان الشيئان لا يجوز اجتماعهما في وقت واحد، كالليل والنهار.

---

(١) انظر: مختصر ابن الحاجب (٦٤٦/١).

(٢) انظر: جمع الجوامع (ص٢٨٦).

(٣) انظر: الصحاح (١٨٢٤/٢)، ومقاييس اللُّغة (ص٨٧٤)، والمصباح المنير (ص٣٨٢).

(٤) العدَّة (١٥٩/١).

(٥) انظر: مختصر ابن الحاجب (٦٨٥/١)، وجمع الجوامع (ص٢٩٨).

وضاده خالفه، وهما متضادان[1]

المطلب الثاني: هل الأمر بالشيء نهي عن ضده؟

صورة المسألة:

إذا قيل لشخص قم، فهذا أمر، فهل أمره بالقيام نهي له عن ضده وهو الجلوس والاضطجاع ونحوه او لا؟

ذكر الغزالي أن للمسألة طرفين:

الأول: متعلق بالصيغة، وهذا على قسمين:

القول بأن الأمر بالشي نهي عن ضده، لا يستقيم عند من لا يرى أن للأمر صيغة.

من رأى أن للأمر صيغة، لا شك في أن قوله: «قم» غير قوله: «لا تقعد»، فإنهما صورتان مختلفتان، فحينئذ يجب عليهم الرد إلى المعنى، وهو: أن قوله «قم» له مفهومان:

أحدهما: طلب القيام.

والآخر: ترك القعود. فهو دال على المعنيين، فالمعنيان المفهومان منه متحدان أو أحدهما غير الآخر فيجب الرد إلى المعنى.

الطرف الثاني : متعلق بالبحث عن المعنى القائم بالنفس، وهو: أن طلب القيام، هل هو بعينه طلب ترك القعود أم لا؟

الأقوال في المسألة:

القول الأول: الأمر بشيء معيّن ليس نهيًا عن ضده ولا يقتضيه عقلاً.

وبه قال الجويني[2]، واختاره الغزالي ونسبه للمعتزلة

قال الغزالي: «وعلى الجملة فالذي صح عندنا بالبحث النظري الكلامي تفريعاً على إثبات كلام النفس أن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده لا بمعنى أنه عينه ولا بمعنى أنه يتضمنه ولا بمعنى أنه يلازمه بل يتصور أن يأمر بالشيء من هو ذاهل عن أضداده فكيف يقوم بذاته قول متعلق بما هو ذاهل عنه وكذلك ينهى عن الشيء ولا يخطر بباله أضداده حتى يكون آمرا بأحد أضداده ولا بعينه».[3]

القول الثاني: أن الأمر في عينه لا يكون نهيًا، ولكنه يتضمنه ويقتضيه.

---

(١) انظر: الصحاح (١/٤٢٥)، ومقاييس اللغة (ص٥١٣)، والقاموس المحيط (ص٢٦٢).

(٢) انظر: البرهان (١/ص٧٤).

(٣) انظر: المستصفى (١/١٥٤).

◇◇

قال الجويني: وهذا الذي مال إليه القاضي في آخر مصنفاته.(١)

القول الثالث: أن الأمر بالشيء بعينه نهي عن أضداده، وطلب الفعل بعينه هو طلب ترك أضداده.(٢)

القول الثالث: النهي عن الشيء أمر بأحد أضداد المنهي عنه، والأمر بالشيء نهي عن جميع اضداد المأمور به.

قال الجويني: ذهب إليه جماهير الأصحاب.(٣)

المطلب الثالث: أثر تضيق الوقت في مسألة هل الأمر بالشيء نهي عن ضده أو لا؟

يظهر أثر تضيق الوقت في مسألة هل الأمر بالشيء نهي عن ضده أو لا؟ في أن بعض الأصوليين اشترط للقول بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، أن يكون المأمور به مضيق الوجوب، كالصوم مثلاً، أما إذا لم يكن مضيقًا فلا يكون نهيًا عن ضده، كالكفارات مثلاً فإن واحدة منها واجبة مأمور بها غير منهي عن تركها؛ لجواز ردها إلى غيرها.

لذلك اشترطوا في هذه المسألة أن يكون مع وجوبه مضيقًا، مستحق العين؛ لأن الواجب الموسع ليس بنهي عن ضده، فإن الأمر على التخيير قد يتعلق بالشيء وضده، فيكون الواجب أحدهما لا بعينه.(٤)

---

(١) انظر: البرهان (٧٣/١).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (٢١٠/٢)

(٣) انظر: البرهان (٧٣/١).

وانظر تفصيل المسألة في: الإحكام للآمدي (٢١٠/٢)، ومختصر ابن الحاجب (٦٦٨/١)، وشرح مختصر الروضة (٣٨٠/٢)، البحر المحيط (١٤٩/٢)

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص١١٠)، والبحر المحيط (١٥١/٢).

المبحث الثالث:

أثر ضيق الوقت عن البحث عن مخصص في العمل بالعموم، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول:

في صورة المسألة، وتحرير محل النزاع، والأقوال في المسألة، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: صورة المسألة:

اللَّفظةَ الموضوعةُ للعموم، إذا اتصلت بالمخاطب، هل يُعتقد عمومها في حال اتصالها به مباشرة، أم يرقب، ويتوقف إلى أن تتيسر الأدلَّة، فإن رآها مخصّصة اعتقد الخصوص، وإن لم ير فيها ما يقتضي تخصيص اللَّفظة اعتقد فيها العموم حينئذ؟[1]

المسألة الثانية: تحرير محلِّ النِّزاع:

أوَّلاً: الخلاف في الخطاب العام الوارد بعد وفاة النَّبي ﷺ، أمَّا الخطاب الوارد في عهده ﷺ، فإنَّه تجب المبادرة إلى الفعل على عمومه؛ لأنَّ أصول الشَّريعة لم تكن متقرِّرة.[2]

ثانيًا: الخلاف إنَّما هو في العموم الَّذي لم يُعلم تخصيصه، أو علم تخصيص صور معيَّنة منه، هل يجوز استعماله فيما عدا ذلك قبل البحث عن المخصِّص المعارض له، أو لا؟

أمَّا العام الَّذي كثرت تخصيصاته، وانتشرت، فإنَّه لا يجوز التمسُّك به إلا بعد البحث عن تلك المسألة هل هي من المستخرج، أو من المستبقى. وذكر أنَّ هذا لا خلاف فيه.[3]

المسألة الثالثة: الأقوال في المسألة:

القول الأوَّل: لا يعمل بالعام قبل البحث عن المخصِّص.

وبه قال: ابن القصار[4]، والباجي[5]، والشيرازي[6]، والغزالي[7]، وأبو الخطاب[8]، وابن الحاجب[9]، وابن سريج[10].

---

(١) انظر: التلخيص (ص٢١٧).

(٢) انظر: الإبهاج (٢/٩١٥-٩١٧).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٩/٩٠).

(٤) انظر: المقدمة في الأصول (ص٥٥).

(٥) انظر: إحكام الفصول (١/٣٩٥).

(٦) انظر: شرح اللمع (١/٣٢٦).

(٧) انظر: المستصفى (٢/١٧٦).

(٨) انظر: التمهيد (ص١٧١).

(٩) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/٩٠٥).

(١٠) انظر: المحصول (١/٣١٠-٣١١)، والمنهاج (ص١٢٧).

قال أبو الخطاب: وقد أومأ إليه الإمام أحمد.[١]

ونقل ابن الحاجب الإجماع على منع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصِّص.[٢]

القول الثَّاني: يجب اعتقاد عمومه في الحال قبل البحث.

وبه قال: أبو بكر الصَّيرفي[٣]، والأرموي[٤]، وابن السُّبكي[٥]، والبيضاوي.[٦]

القول الثَّالث: إن سُمع من النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم على طريق تعليم الحُكم فالواجب اعتقاد عمومه في الحال، وإن سُمع من غيره فلا.

وهو قولٌ للحنفيَّة.[٧]

المطلب الثاني: إلى متى يجب البحث عن المخصص؟

بعد الخلاف في وجوب البحث عن المخصص، اختلفوا إلى متى يجب البحث:

المسألة الأولى: الأقوال في المسألة:

القول الأوَّل: يكفيه أن يُحصِّل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث، كالذي يبحث عن متاع في بيت فيه أمتعة كثيرة فلا يجده، فيغلب على ظنه عدمه.

وبه قال: ابن سريج[٨]، والغزالي[٩]، والآمدي[١٠]

القول الثَّاني: لا بد من اعتقاد جازم، وسكون نفس بأنَّه لا دليل مخصِّص.

وبه قال: القاضي أبو بكر.[١١]

المسألة الثانية: سبب الخلاف:

ذكر الزَّركشي: أنَّ مثار الخلاف في وجوب البحث أمران:

الأوَّل: التعارض بين الأصل والظَّاهر.

والثَّاني: عدم المخصِّص، هل هو شرطٌ في العموم أو التخصيص من باب المعارض؟

---

(١) انظر: التمهيد (ص١٧١).

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/٩٠٥).

(٣) انظر: إحكام الفصول (١/٣٩٥)، والمحصول (١/٣١٠-٣١١).

(٤) انظر: الحاصل (٢/٣٣٤).

(٥) انظر: جمع الجوامع (ص٣١٠).

(٦) انظر: المنهاج (ص١٢٧).

(٧) انظر: روضة النَّاظر (٢/٦٢٩)، وشرح مختصر الرَّوضة (٢/٥٤٢)، وفواتح الرحموت (١/٢٥٤).

(٨) انظر: الإحكام للآمدي (٣/٦٣).

(٩) انظر: المستصفى (٢/١٧٨).

(١٠) انظر: الإحكام (٣/٦٣).

(١١) انظر: المستصفى (٢/١٧٧)، والإحكام للآمدي (٣/٦٣).

فالصَّـيرفي يقول: إنَّ التخصيص مانعٌ، فيتمسَّـك بالعموم ما لم ينتهض المانع؛ لأنَّ الأصل عدمه.

وابن سُريج، يقول: عدمه شرطٌ، فلا بد من تحققه.[١]

قـال فـي المسـودة: عدم المخصِّـص هل هو شـرط فـي العمـوم، أو المخصِّـص من باب المعارض؟[٢]

المطلب الثالث: أثر تضيق الوقت في مسألة: العمل بالعام قبل البحث عن المخصص:

يظهر أثر تضـيق الوقت في مسألة: العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، فيما إذا ضاق الوقت عن طلب الخصوص.

فذهـب بعض الأصـوليين إلى أنه إذا ضـاق الوقـت فإنه يعمل بالعمـوم ولا يجب البحث عن المخصص.[٣]

قـال أبو الخطاب: فإن قيل: فما يقولون إذا سـمع العموم المقتضـي للعمل المؤقت، وضـاق الوقت عن طلب الخصوص.

قلنا: الأشبه أن يلزمه العمل بالعموم؛ لأنه لو لم يجز ذلك لم يسمعه الله إياه.[٤]

---

(١) انظر: البحر المحيط (٢١٨/٢)، والتحبير شرح التحرير (٢٨٤٣/٦).

(٢) انظر: المسودة (٢٧٥/١).

(٣) انظر: الغيث الهامع (ص٣٠٧).

(٤) انظر: التمهيد ٠ص٢٦٣).

المبحث الرابع: أثر ضيق الوقت في وجوب البيان، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في تعريف المجمل، والمبين، لغة واصطلاحًا، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريف المجمل:

المجمل في اللُّغة: الجيم والميم واللاَّم أصلان، أحدهما: تجمُّعُ وعظم الخلق. والآخر: حُسنٌ.

فالأوَّل قولك: أجملتُ الشَّيء، وهذه جملةُ الشَّيء. وقد أجملت الحساب، إذا رددته إلى الجملة، وأجملته: حصَّلته. وأجملتُ الشَّيء إجمالاً، جمعته من غير تفصيلٍ. والآخر: الجمال وهو ضد القبح. تقول: أجملت الصنيعة عند فلان، وأجمل في صنيعه.[1]

المجمل في الاصطلاح:

قيل: ما لم تتضح دلالته.[2]

وقيل: ما لا يفهم منه عند الإطلاق شيء.[3]

وقيل: ما لا يُنبيء عن المراد بنفسه، ويحتاج إلى قرينة تفسِّره.[4]

المسألة الثانية: تعريف المبين لغة، واصطلاحًا:

المبين لغة: الباء والياء والنُّون أصلٌ واحدٌ، وهو: بُعد الشَّيء وانكشافُه، فالبَينُ: الفراق، والبَيُون: البئر البعيدة، والبينُ: قطعة من الرض قدر مد البصر.

والبيان: ما يتبين به الشيء من الدلالة وغيرها.

وبان الشَّيء بيانًا: اتَّضح فهو بيّن، وفلان أبين من فلان، أي: أوضح كلامًا منه.

واستبان الشيء: وضَح. وتبيّن الشيء: وضَح وظهر. والتبيين: الإيضاح[5]

البيان اصطلاحًا:

إظهار المعنى، وإيضاحه للمخاطب مفصَّلاً ممَّا يلتبس به، ويشتبه من أجله.[6]

وقيل: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي.[7]

---

(١) انظر: الصحاح (٢/١٢٤٨-١٢٤٩)، ومقاييس اللُّغة (ص١٧٥)، والمصباح المنير (ص٧٠).

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/٨٦٤).

(٣) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/٨٦٤).

(٤) انظر: العدَّة (١/١٤٢)، والحدود (ص٦٧).

(٥) انظر: الصحاح (٢/ ١٥٣٢)، ومقاييس اللُّغة (ص١٢١).

(٦) انظر: العدَّة (١/١٠٠).

(٧) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/٨٨٢).

وقد قسم الغزالي النَّاس في تعريف البيان إلى ثلاثة أقسام:

الأوَّل: منهم من جعل البيان عبارة عن التعريف فقال في حده: إخراج الشَّيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي.

الثَّاني: منهم من جعله عبارة عما به تحصل المعرفة فيما يحتاج إلى المعرفة، أي: الأمور الَّتي ليست ضرورية وهو الدَّليل، فقال في حده: إنه الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه.

الثَّالث: منهم من جعله عبارة عن نفس العلم وهو تبين الشيء، فكأن البيان عنده والتبين واحد.

ثُم قال: ولا حجر في إطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة، وذكر أنَّ أقربها إلى اللُّغة الإطلاق الثَّاني.(١)

حكم البيان:

قسم الرازي الخطاب المحتاج إلى بيان، إلى قسمين:

الأول: أن يرد الله إفهامه، فهذا يجب بيانه.

علل ذلك: بأنه لو لم يبينه، كان تكليفا بما لا يطاق، فقد كلفه بما لا سبيل له إلى العلم به.

الثاني: ألا يرد الله إفهامه، فهذا لا يجب.

علل ذلك: بأنه لا تعلق له بذلك الخطاب، فلا يجب بيانه له.(٢)

وذكر الزركشي إلى أنه يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم بيان ما يتعلق بأحكام الشرع، الواجب منها والمندوب والمحرم والمكروه والمباح.

وأشار إلى أن بعض المتكلمين قال: أن الواجب عليه بيان ما كان واجبًا، أما المندوب فبيانه مندوب، والمباح مباح.(٣)

وذكر المرداوي: أن من المجمل قسم يستمر بلا بيان إلى آخر الدهر، وذلك عند عدم الحاجة إلى بيانه بأن لا يكون من دلائل الأحكام المكلف بها.

فأما إن كان من دلائل الأحكام المكلف بها وأريد بالخطاب وإفهام المخاطب به، ليعمل به وجب أن يبين له ذلك على حسب ما يراد بذلك الخطاب؛ لأن الفهم شرط التكليف.

فأما من لا يراد إفهامه ذلك فلا يجب البيان له بالاتفاق.

---

(١) انظر: المستصفى (٣٩/٢).

(٢) انظر: المحصول (٣٩٢/١)، ونفائس الأصول (١٥٢/٣)

(٣) انظر: البحر المحيط (٧٠/٣).

ولهذا قال بعضهم: إنه لا يجب البيان في الخطاب إذا كان خبرا لا يتعلق به تكليف، وإنما يجب في التكاليف التي يحتاج إلى معرفتها.[١]

المطلب الثاني: أثر تضيق الوقت في مسألة البيان:

يظهر أثر تضيق الوقت في البيان في مسألة: حكم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

ومعنى وقت الحاجة: هو الوقت الذي إن أُخر البيان عنه لم يتمكن المكلف من المعرفة بما تضمنه الخطاب.[٢]

واختُلف في معنى التأخير عن وقت الحاجة:

فقيل: معناه تأخيره عن زمن يمكن فيه الفعل إلى زمن آخر ممكن.

وقيل: معناه تأخيره إلى وقت لا يمكن فيه الفعل، كصلاة الظهر، هل يجب بيانها بمجرد دخول وقتها، أو لا يجب إلا إذا ضاق وقتها، فإذا ضاق الوقت وجاء وقت الحاجة حرم تأخير البيان.[٣]

نقل الغزالي والآمدي الاتفاق على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، سوى القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق.[٤]

فمن منع تكليف ما لا يطاق منع تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وصورته: أن يقول صلوا غداً أو صوموا غداً، ثم لا يبين لهم غدًا كيف يصلون أو كيف يصومون، فهذا تكليف بما لا يطاق.[٥]

وقد ذكر الشوكاني[٦] أن من جوز التكليف بما لا يطاق فهو يقول بجوازه فقط لا بوقوعه، فكان عدم الوقوع متفقًا عليه بين الطائفتين ولهذا نقل أبو بكر الباقلاني إجماع أرباب الشرائع على امتناعه.

---

(١) انظر: التحبير شرح التحرير (٢٨٠٤/٦).

(٢) انظر: البحر المحيط (٧٨/٣).

(٣) انظر: البحر المحيط (٧٨/٣).

(٤) انظر: المستصفى (٤٠/٢)، والإحكام (٣٩/٣).

(٥) انظر: شرح مختصر الروضة (٦٨٨/٢).

(٦) انظر: إرشاد الفحول (ص٦٩-٧٢).

◇◇

المبحث الخامس: أثر تضيق الوقت في الاجتهاد، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأولى: في تعريف الاجتهاد لغة واصطلاحًا:

الاجتهاد لغة: افتعال من الجهد، مأخوذ من الجهد، بفتح الجيم وضمها، وهو الطَّاقة والمشقة.(١)

وقيل: الجُهدُ بالضَّم: الطَّاقة.

والجَهدُ بالفتح، مأخوذ من قولك: اجْهَدْ جَهْدَكَ في هذا الأمر، أي: ابلغ غايتك.

ويقال: جَهَدَ دابته، وأجهدها، إذا حمل عليها في السَّير فوق طاقتها.(٢)

الاجتهاد في الاصطلاح:

بذل الجهد في تعرف الحكم الشرعي.(٣)

وقيل هو: بذل الفقيه وسعه بالنَّظر في الأدلَّة؛ لأجل أن يحصل له الظَّن، أو القطع بأنَّ حكم الله في المسألة كذا.(٤)

والأصل في الاجتهاد قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة:٩٥]

وقوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ﴾ [الأنبياء:٧٨]

وقوله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثُمَّ أصاب، فله أجران، فإذا حكم فاجتهد ثُمَّ أخطأ فله أجر».(٥)

المطلب الثاني: حكم الاجتهاد:

ذهب جمهور أهل العلم إلى أنَّ الاجتهاد فرض كفاية.

قال ابن حمدان: «وهو فرض كفاية قد أهملوه وملوه ولم يعقلوه ليفعلوه».(٦)

قال الشهرستاني: «الاجتهاد من فروض الكفايات لا من فروض الأعيان إذا اشتغل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع وإن قصر فيه أهل عصر عصوا بتركه وأشرفوا على خطر عظيم فإن الأحكام الشرعية الاجتهادية إذا كانت مترتبة على الاجتهاد ترتب المسبب على السبب ولم

---

(١) انظر: القاموس المحيط (ص٢٤٣).

(٢) الصِّحاح (٣٩٥/١).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (٥٧٦/٣).

(٤) انظر: المذكرة (ص٤٨٥).

(٥) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد....، برقم (٧٣٥٢)، (ص٨٧٤)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطا، برقم (١٧١٦)، (ص٤٨٦).

(٦) انظر: صفة الفتوى (ص١٧).

يوجد السبب كانت الأحكام عاطلة والآراء كلها فائلة فلا بد إذا من مجتهد».[١]

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة:١٢٢]

وجه الدلالة: أنه لو جاز للكل التقليد بطل الاجتهاد وسقط فرض التعلم والتعليم واندرس العلم وإنما طلب العلم بالأحكام الشرعية الفروعية فرض كفاية؛ ليكون الباقون تبعا ومقلدين له والآية المذكورة لم تسقط الاجتهاد عن الكل ولا أوجبته على الكل بل على البعض وهو المدعى.[٢]

المطلب الثالث: أثر تضيق الوقت في حكم الاجتهاد:

يظهر أثر تضيق الوقت في حكم الاجتهاد في حالين:

الأول: اجتهاده في حق نفسه عند نزول الحادثة.

الثاني: اجتهاد المجتهد في حق غيره إذا تعين عليه الحكم فيه، وذلك بأن لا يوجد في العصر إلا هو، أو ضاق فرض الحادثة فإنه يجب عليه الاجتهاد على الفور، لأن عدم الاجتهاد يقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهذا لا يجوز.

ففي هاتين الحالتين ضاق الوقت فكان الاجتهاد فيهما فرض عين على المجتهد.[٣]

قال ابن النجار: «معرفة القياس فرض كفاية عند تعدد المجتهدين، ويكون فرض عين على بعض المجتهدين في صورة، وهي: ما إذا لم يكن إلا مجتهد واحد واحتاج إلى القياس لنزول حادثة، وقد ضاق الوقت، فإنه يصير في حقه فرض عين».[٤]

(١) انظر: الملل والنحل (٢/١٠).

(٢) انظر: صفة الفتوى (ص٥٤).

(٣) انظر: إرشاد الفحول (ص٨٢٧)، والجامع لمسائل أصول الفقه للدكتور عبدالكريم النملة (ص٤٠١).

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير (ص٥٠٩).

المبحث السادس: أثر تضيق الوقت في حكم تقليد المجتهد لغيره، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التقليد لغة واصطلاحًا:

التقليد لغة:

قلد: القاف واللام والدال أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تعليق شيء على شيء وليِّه به، والآخر على حظ ونصيب.

والقلادة: ما يجعل في العنق، وتقلد: لبسها.

ومنه: التقليد في الدين، وتقليد الولاة الأعمال، وتقليد البدنة: أن يعلق في عنقها شيء ليعلم أنها هدي.(١)

التقليد اصطلاحًا:

أخذ قول الغير من غير معرفة دليله.(٢)

وقيل: العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة.(٣)

المطلب الثاني: حكم تقليد المجتهد:

أولاً: إذا اجتهد المجتهد فأداه اجتهاده إلى حكم، حرم عليه ترك اجتهاده وتقليد مجتهد آخر، نقل الرازي والآمدي والمرداوي والزركشي اتفاق العلماء على ذلك.

ثانيًا: تقليد المجتهد لغيره قبل أن يجتهد، فهذا فيه أقوال:

القول الأول: يحرم عليه التقليد البتة.

قال المرداوي: وهو الصحيح، وقاله الإمام أحمد وأكثر أصحابه.

القول الثاني: يجوز له تقليد غيره قبل أن يجتهد. قال المرداوي: حكي عن أحمد، وإسحاق، والثوري، وذكره بعض أصحابنا قولاً لنا.

القول الثالث: ممنوع فيما لا يخصه من الحكم، غير ممنوع فيما يخصه.

القول الرابع: يجوز لعذر.نسبه المرداوي لبعض الحنابلة.

القول الخامس: يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر إذا نزلت به نازلة وخاف فوات وقتها.

وهو قول ابن سريج.

القول السادس: يجوز لمن بعد الصحابة تقليد الصحابة، ولا يجوز تقليد غيرهم. قال

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٧٤٨)، ومختار الصحاح (٣١٦)، والقاموس المحيط (ص٢٧٨).

(٢) انظر: جمع الجوامع (ص٤٧٧)

(٣) انظر: الإحكام للآمدي (٢٦٩/٤).

الرازي: وهو القول القديم للشافعي.

القول السابع: يجوز تقليد العالم للأعلم. نسبه الرازي لمحمد بن الحسن.(١)

المطلب الثالث: أثر تضيق الوقت في حكم تقليد المجتهد لغيره:

يظهر أثر تضيق الوقت في حكم تقليد المجتهد لغيره، أن جمعًا من الأصوليين أجازوا للمجتهد تقليد مجتهد آخر إذا ضاق عليه الوقت.

قال الرازي: يجوز له التقليد فيما يخصه، إذا كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد لفاته الوقت وهو قول ابن سريج.(٢)

وقال الزركشي: والثامن يجوز تقليد مثله فيما يخصه إذا خشى فوات الوقت فيها باشتغاله بالحادثة.(٣)

ونسب هذا الرأي لابن سريج.(٤)

قال الزركشي: «وقال ابن دقيق العيد، وقيل: إن ضاق الوقت عن الاجتهاد فله ذلك.

قال: وهذا قريب لأن المكنة التي جعلناها سببا لوجوب الاجتهاد قد تعذرت بسبب تضيق الوقت.(٥)

وقيل لا يقلد إلا في التوحيد مع ضيقه.(٦)

الخاتمة

النتائج:

الحمد لله أولاً وآخراً على التمام، ونسأله القبول والفوز بالجنان، وبعد: ففي ختام هذا البحث هذا سرد لجملة من النتائج التي توصلت لها من خلاله:

إن وصف الوقت بالاتساع والضيق هو من أكثر الأوصاف التي كثر كلام الأصوليين فيها.

إن للوقت أهمية كبيرة في حياة المسلم، فالشارع قد ربط كثيرًا من أحكامه بالوقت.

إن المراد بالوقت عند الأصوليين هو: الزمان المنصوص عليه للفعل من جهة الشرع.

إن معنى التضيق في الوقت: أن المكلف لم يجعل له فسحة في التأخير من زمان إلى زمان آخر.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٢/٤٤٢)، والإحكام للآمدي (٤/٢٤٧)، والبحر المحيط (٤/٥٦٩)، والتحبير شرح التحرير (٨/٣٩٨٩)

(٢) انظر: المحصول (٢/٤٤٢).

(٣) انظر: البحر المحيط (٤/٥٦٩).

(٤) انظر: البحر المحيط (٤/٥٦٩).

(٥) انظر: البحر المحيط (٤/٥٦٩).

(٦) انظر: التحبير شرح التحرير (٨/٣٩٨٩)



إن الواجب المضيق ثابت بلا خلاف.

الواجب المضيق يتعين وجوبه بأول الوقت، ومعنى وجوبه بأول الوقت: أنه تجب مباشرته مقترنًا بدخول وقته من غير تقديم ولا تأخير.

المراد باستقرار الوجوب: وجوب القضاء إذ الفعل أداء غير ممكن، ولا مأثوم على تركه.

لا خلاف بين العلماء على أنه إذا تضيق الوقت تعين الفعل.

تضيق الواجب الموسع بأمرين:

بانتهائه على آخر الوقت حيث لا يفضل زمانه عنه.

بغلبة الظن من عدم البقاء إلى آخر الوقت.

ظهر أثر تضيق الوقت في جملة من المسائل منها:

في تقسيم الواجب.

في استقرار الوجوب.

في لزوم الأداء.

في هل الأمر بالشيء نهي عن ضده أو لا؟

في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص.

في حكم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

في وجوب الاجتهاد.

في وجوب التقليد.

التوصيات:

أوصي طلبة العلم بمزيد الاعتناء بأثر القواعد الأصولية، وتطبيقاتها الفقهية، فهي ثمرة من ثمرات تعلم هذا العلم.

أوصي بدراسة أثر الوقت عموماً في المسائل الأصولية.

من المسائل التي يجدر بحثها استقرار الوجوب وأثره في المسائل الأصولية.

القواعد الفقهية التي نصت على أثر تضيق الوقت.

فهرس المصادر والمراجع

الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول، تأليف/ تقي الدِّين علي بن عبدالكافي السُّبكي، المتوفَّى سنة (٧٥٦هـ)، وولده/ تاج الدِّين عبدالوهَّاب بن علي السُّبكي، المتوفَّى سنة (٧٧٦هـ)، تحقيق/ د.شعبان محمَّد إسماعيل، دار ابن حزم، الطَّبعة الثَّانية (١٤٣٢هـ، ٢٠١١م).

إحكام الفصول في أحكام الأصول، تأليف/ القاضي أبو الوليد سُليمان بن خلف الباجي، المتوفَّى سنة (٤٧٤هـ)، دار ابن حزم، الطَّبعة الأُولى (١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م).

الإحكام في أصول الأحكام، تأليف/ علي بن محمَّد الآمدي، علَّق عليه الشَّيخ/ عبدالرَّزَّاق عفيفي، دار الصُّميعي، الطَّبعة الأُولى (١٤٢٤هـ،٢٠٠٣م).

إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: محمد صبحي حلاق، دار ابن كثير.

أساس البلاغة، تأليف: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري، المكتبة العصرية.

أصول البزدوي «كنز الوصول إلى معرفة الأصول»، تأليف/ الإمام فخر الإسلام علي بن محمَّد البزدوي الحنفي المتوفَّى سنة (٣٨٣هـ).

أصول الجصَّاص المسمَّى «الفصول في الأصول»، تأليف/ الإمام أبي بكر أحمد بن علي الجصَّاص الرَّازي المتوفَّى سنة (٣٧٠هـ). دار الكتب العلمية.

أصول السرخسي، تأليف/ الإمام محمَّد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المتوفَّى سنة (٤٩٠هـ)، تحقيق/ د. رفيق العجم، دار المعرفة، الطَّبعة الأُولى (١٤١٨هـ،١٩٩٧م).

أصول الشاشي، تأليف: نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي (المتوفى: ٣٤٤هـ)، دار الكتاب العربي – بيروت

البحر المحيط في أصول الفقه، تأليف محمَّد بن بهادر بن عبدالله الزَّركشي، المتوفَّى سنة (٧٩٤هـ)، تعليق/ د. محمَّد محمَّد تامر، دار الكتب العلميَّة، الطَّبعة الثَّانية (١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م).

البرهان في أصول الفقه، تأليف/ إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله الجويني، المتوفَّى سنة (٤٧٨هـ، دار إحياء التراث العربي، الطَّبعة الأُولى (١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م).

التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تأليف العلامة/ علاء الدِّين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، المتوفَّى سنة (٨٨٥هـ).

التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، تأليف: علي بن إسماعيل الأبياري

(المتوفى ٦١٦ هـ)، دار الضياء.

تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدِّين السُّبكي، تأليف/ الإمام بدر الدِّين محمَّد بن بهادر بن عبدالله الزَّركشي المتوفَّى سنة (٧٩٤هـ)، دار الكتب العلميَّة بيروت، الطَّبعة الأولى (١٤٢٠هـ،٢٠٠٠م).

التعريفات، للعلاَّمة/ علي بن محمَّد الشَّريف الجرجاني الحسيني الحنفي، المتوفَّى سنة (٨١٦هـ)، دار النَّفائس، الطَّبعة الثَّانية (١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م).

تفسير البحر المحيط، تأليف أثير الدِّين محمَّد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيَّان الأندلسي الغرناطي، الطَّبعة الأولى (١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م).

التقريب والإرشاد «الصَّغير»، للقاضي أبي بكر محمَّد بن الطَّيِّب الباقلاني، المتوفَّى سنة (٤٠٣هـ)، قدَّم له وحققه وعلَّق عليه الدكتور/ عبدالحميد بن علي أبو زنيد، مؤسَّسة الرِّسالة، الطَّبعة الثَّانية (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).

تقويم الأدلَّة في أصول الفقه، تأليف/ عبيدالله بن عمر بن عيسى الدَّبوسي الحنفي، المتوفَّى سنة (٤٣٠هـ)، المكتبة العصريَّة، الطَّبعة الأولى (١٤٢٦هـ،٢٠٠٦م).

التلخيص في أصول الفقه، تأليف: إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، (المتوفى: ٤٧٨هـ)، طبعة دار الكتب العلمية.

التمهيد في أصول الفقه، تأليف/ محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطَّاب الكلوذاني الحنبلي (٤٣٢ - ٥١٠هـ)، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م).

التنقيح في أصول الفقه، تأليف عبيدالله بن مسعود المحبوبي، دار الكتب العلمية

جمع الجوامع في علم أصول الفقه، تأليف/ عبدالوهَّاب بن علي تاج الدِّين ابن السُّبكي، المتوفَّى سنة (٧٧١)، تحقيق/ عقيلة حُسين، دار ابن حزم، الطَّبعة الأولى (١٤٣٢هـ، ٢٠١١م).

الحاصل من المحصول في أصول الفقه، لتاج الدين ابي عبدالله محمد بن الحسين الارموي، دار المدار الإسلامي.

الحدود في أصول الفقه للقاضي، تأليف: أبو الوليد سليمان الأندلسي، تحقيق: مصطفى الازهري، دار ابن القيم.

وطبعة دار ابن عفَّان، الطَّبعة الأُولى (١٢٩هـ، ٢٠٠٨م).

روضة النَّاظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تأليف/ شيخ الإسلام موفَّق الدِّين أبي محمَّد عبدالله بن أحمد ابن قدامة المقدسي الدمشقي، مكتبة المعارف، الطَّبعة الثَّانية (١٤٠٤هـ، ١٩٨٤هـ). وطبعة المكتبة المكيَّة، تحقيق: د. شعبان محمَّد

إسماعيل.

شــرح الكوكب المنير المسمَّى «مختصر التحرير في أصول الفقه»، تأليف/ محمَّد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوحي المصــري الحنبلي الشَّــهير بـ«ابن النَّجار»، المتوفَّى ســنة (٩٧٢هـ)، دار الكتب العلميَّة، الطَّبعة الأُولى ١٤٢٨هـ،٢٠٠٧م).

شرح اللُّمع، تأليف/ أبي إسحاق بن إبراهيم الشِّيرازي، دار الغرب الإسلامي، الطَّبعة الأُولى (١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م).

شــرح تنقيح الفصــول، تأليف: أبو العباس شــهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، دار الفكر.

شــرح مختصر الروضة، تأليف: ســليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيــع، نجــم الدين (المتوفى : ٧١٦هـ)، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحســن التركي، مؤسســة الرسالة.

الصِّــحاح تاج اللُّغة وصــحاح العربيَّة، تأليف/ إســماعيل بن حمَّاد الجوهري، المتوفَّى سنة (٣٩٨هـ)، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

صــحيح البخاري، وهو الجامع المســند الصَّحيح المختصــر من أمور رسول الله ـ صلَّى الله عليه وســلَّم ـ وسُننه وأيامه، تأليف/ الإمام محمَّد بن إسماعيل البُخاري، المتوفَّى سنة (٢٥٦هـ)، ترقيم وترتيب/ محمَّد فؤاد عبدالباقي، دار ابن حزم، الطَّبعة الأُولى (١٤٣٠هـ، ٢٠١٠م).

صــحيح مســلم، تأليف/ الإمام مســلم بن الحجاج القشــيري النيســابوري، المتوفَّى ســنة (٢٦١هــ)، ترقيــم وترتيب/ محمَّــد فؤاد عبدالباقــي، دار ابن حــزم، الطَّبعة الأُولــى (١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م).

العــدَّة في أصــول الفقه، تأليف/ القاضــي أبــي يعلى محمَّد بن الحُســين الفــرَّاء البغدادي الحنبلــي، المتوفَّــى ســنة (٤٥٨هـ)، تحقيــق/ د. أحمد بــن علي ســير المباركي، الطَّبعــة الثَّالثة (١٤١٤هـ، ١٩٩٣م).

الغيث الهامع شــرح جمــع الجوامع، تأليف/ أحمد بــن عبدالرَّحيم العراقي، المتوفَّى ســنة (٨٢٦هـ)، دار الكتب العلميَّة، الطَّبعة الأولى (١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م).

الفائــق في أصــول الفقه، تأليف: صــفي الدين محمد بــن عبد الرحيم بــن محمد الأرموي الهندي الشافعي (المتوفى: ٧١٥ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى (٢٠٠٥م- ١٤٢٦هـ).

فواتح الرَّحموت بشــرح مســلَّم الثُّبوت، تأليف/ محمَّد بن نِظام الدِّين السَّــهالوي الأنصاري اللكنوي، المتوفَّى سنة (١٢٢٥هـ)، دار الكتب العلميَّة، الطَّبعة الأُولى (١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م).

الفوائد السنية في شرح الألفية، للحافظ البرماوي شمس الدين محمد بن عبد الدائم، دار النصيحة، الطبعة الأولى (١٤٣٦هـ، ٢٠١٥م).

القاموس المحيط، تأليف/ العلاَّمة محمَّد بن يعقوب بن محمَّد بن إبراهيم الفيروز ابادي، المتوفَّى سنة (٧١٨هـ)، مؤسَّسة المختار، الطَّبعة الثَّانية (١٤٣١هـ، ٢٠١٠م).

القواطع في أصول الفقه، للإمام أبي المظفَّر السَّمعاني المروزي، المتوفَّى سنة (٤٨٩هـ)، دار الفاروق، الطَّبعة الأُولى (١٤٣٢هـ،٢٠١١م).

القواعد والفوائد الأصوليَّة وما يتعلَّق بها من الأحكام الفرعيَّة، تأليف/ علاء الدِّين أبو الحُسين بن شيبانا لبعلي المعروف بـ "ابن اللَّحام) المتوفَّى سنة (٨٠٣هـ)، دار الغد الجديد، الطَّبعة الأُولى (١٤٣٢هـ،٢٠١١م). وطبعة دار الفضيلة، الطبعة الأولى ١٤٣٨هـ.

كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تأليف/ الإمام علاء الدِّين عبدالعزيز بن أحمد البخاري المتوفَّى سنة (٧٣٠هـ)، دار الكتاب العربي.

مجمل اللغة، تأليف:أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحرَّاني، المتوفَّى سنة (٧٢٨هـ)، دار الوفاء، الطَّبعة الثَّالثة (١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م).

المحصول في علم أصول الفقه، للإمام فخر الدِّين محمَّد بن عمر بن الحُسين الرَّازي، المتوفَّى سنة (٦٠٦هـ)، مؤسَّسة الرِّسالة، الطَّبعة الأُولى (١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م).

مختار الصِّحاح، تأليف/ محمَّد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرَّازي، المتوفَّى بعد (٦٦٦هـ)، مؤسَّسة المختار، (١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م).

مختصر منتهى السؤل والأمل في علم الأصول والجدل، تأليف/ جمال الدِّين أبي عمرو عُثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بـ "ابن الحاجب"، المتوفَّى سنة (٦٤٦هـ)، تحقيق/ نذير حمادو، دار ابن حزم، الطَّبعة الأُولى (١٤٢٧هـ،٢٠٠٦م).

مذكرة أصول الفقه على روضة النَّاظر، تأليف/ الشَّيخ محمَّد الأمين بن المختار الشَّنقيطي، دار عالم الفوائد.

مرصاد الافهام الى مبادئ الاحكام، تأليف ناصر الدين البيضاوي، اعتنى به: حسن عبدالرحمن الحسين، دار الضياء.

المستصفى من علم أصول الفقه، للإمام أبي حامد محمَّد بن محمَّد بن محمَّد الغزالي الطوسي، المتوفَّى سنة (٥٠٥هـ)، مؤسَّسة الرِّسالة، الطَّبعة الأُولى (١٤٣١هـ، ٢٠١٠م).

المسودة في أصول الفقه لـ "آل تيمية"، جمعها وبيضها/ شهاب الدِّين أبو العبَّاس أحمد

بـن محمَّد بن أحمد بن عبدالعزيز الحرَّاني الدِّمشـقي، المتوفَّى سـنة (٧٤٥هـ)، الطَّبعة الأُولى (١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م).

المصباح المنير، تأليف/ أحمد بن محمَّد بن علي الفيومي، المتوفَّى سنة (٧٧٠هـ)، مؤسَّسة المختار، الطَّبعة الأُولى (١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م).

المعتمد في أصـول الفقه، تأليف/ أبي الحسـين محمَّد بن علي بن علي بن الطَّيِّب البصري المعتزلي، المتوفَّى سنة (٤٣٦هـ)، دار الكتب العلميَّة، الطَّبعة الأُولى (١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م).

مقاييـس اللُّغـة، تأليـف أحمد بن فارس بـن زكريَّا، المتوفَّى سـنة (٣٩٥هـ)، دار الحديث القاهرة، سنة النشر (١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م).

المقدمـة فـي الأصـول، للإمام ابي الحسـن علي بن عمـر المالكي، علق عليهـا: محمد بن الحسين السليماني، دار الغرب الإسلامي.

منهاج الوصول إلى علم الأصول، تأليف/ القاضي ناصر الدِّين بن عبدالله بن عمر البيضاوي، تحقيق/ د. شعبان محمَّد إسماعيل، دار ابن حزم، الطَّبعة الأُولى (١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م).

الميزان في أصول الفقه، تأليف: علاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (٢٠٠٤م -١٤٢٥هـ).

نفائس الأصـول في شـرح المحصول، تأليف الإمام الفقيه شـهاب الدِّين أبي العبَّاس أحمد بن إدريس بن عبدالرَّحمن الصَّـنهاجي القرافي المشـهور بـ «القرافي»، المتوفَّى سـنة (٦٨٤هـ)، مطبعة مكتبة نزار مصطفى الباز. والثانية: طبعة دار الكتب العلميَّة، الطبعة الأولى.

نهاية السـول في شرح منهاج الوصول إلى عل الأصول، تأليف/ جمال الدِّين عبدالرَّحيم بن الحسـن الإسـنوي، المتوفَّى سـنة (٧٧٢هـ)، تحقيق/ د. شعبان محمَّد إسـماعيل، دار ابن حزم، الطَّبعة الأُولى (١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م).

إعداد: عبد الله بن حمزة بن عبد الحميد حسين
الباحث في مرحلة الدكتوراه في قسم الفقه بكلية الشريعة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

By: Abdullah Hamzah Husain
Phd student in Islamic University Of Madinah
E-mail: Madinalwyer@gmail.com

الإِذْنُ وَأَثَرُهُ في عَقْدِ الإِعَارَة فِي ضَوْءِ نِظَامِ المُعَامَلاتِ المَدَنِيَّة السُّعُودِيِّ

– دِراسة فقهية تأصيلية –

Permission and Its Effect on the Contract of Lending (Ariyah) in Light of the Saudi Civil Transactions Law

– A Comparative Fiqh Study –

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7906

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١١/١٠ / تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١١/٢٥

المستخلص

تتناول هذه الدراسة أثر تصرّف المستعير في الشيءِ المعار سواء بالإعارة أو التأجير، أو الرهن سواء كان الإذن من المعير أو بدون إذنه والتي قرّرت أنَّه لا يجوزُ له أن يُحدِثَ المستعير في الشي المعار للغيرِ حقًّا في عينه أو في منفعته إلا بإذنِ المعير، وذلك وفقًا لما ورد في نظام المعاملات المدنية في المملكة العربية السعودية. وقد جاءت هذه الدراسةُ لتنزِلَ المسائلَ الفقهيةَ المتعلقةَ بالإذن وأثرِه في عقدِ الإعارة على هذا النصِّ النظامي، من خلال تحليلٍ فقهيٍّ تأصيليٍّ يُبرز مدى استنادِ المنظِّم إلىَ أصولِ الفقه الإسلامي وقواعده في تقرير هذا الحكم.

ويهدف البحث إلى بيان حقيقة عقد الإعارة وحقيقة الإذن في عقد الإعارة، وتحديد أثره النظامي عند وجوده أو غيابه، ومدى سلطة المستعير في التصرّف في الشيء المعار دون إذن المعير، كإعارته للغير أو تأجيره أو رهنه.

وقد اعتمدت الدراسة المنهجَ الاستقرائيَّ التحليليَّ المقارن.

وتوصّلت الدراسة إلى أنَّ المنظِّمَ السعوديَّ قد بَنَى نصَّ المادة النظامية على ما قرّره جمهورُ الفقهاءِ من أنَّ تصرّفَ المستعير في الشيءِ المعار دون إذنِ المعير غيرُ جائزٍ شرعًا ونظامًا، لما فيه من تعدٍّ على حقِّ المالك وتجاوزٍ لطبيعة عقد الإعارة المبنيِّ على الإرفاقِ الشخصي والإذن الخاص. كما ظهر من خلال البحث أنَّ إذنَ المعير هو الذي يُنشئُ للمستعير صلاحيةَ التصرّف في حدود ما أُذن له فيه، وأن تجاوزَ هذه الحدود يوجبُ الضمانَ لبطلان التصرف.

وانتهت الدراسة إلى أنَّ المنظِّمَ السعوديَّ قد التزم في تقريره لحكم المادة بمصادر الشريعة الأصيلة ومقاصدها في حفظ الملكية ومنع الغرر والنزاع، وجاء نصُّه منسجمًا مع ما استقرّ عليه جمهور الفقهاء في باب العارية، بما يعكس نضج المنهج التشريعي في المملكة، القائم على تأصيل الأحكام النظامية في ضوء الفقه الإسلامي الراسخ.

الكلمات الافتتاحية : الإذن، الإعارة، نظام المعاملات المدنية، الفقه المقارن، ضمان المستعير.

Abstract

This study examines the effect of the borrower's (mustair's) disposition over the borrowed object-whether by lending it again, leasing it, or pledging it-both with and without the lender's (muir's) permission. The relevant provision of the Saudi Civil Transactions Law stipulates that the borrower may not establish any right for a third party over the borrowed property, whether in its corpus or in its usufruct, except with the permission of the lender.

This research applies the jurisprudential (fiqh) issues concerning permission and its impact on the contract of lending (ariyah) to this statutory text, through a comparative analytical approach that highlights the extent to which the Saudi legislator has grounded the provision in the principles and maxims of Islamic jurisprudence.

The study aims to clarify the nature of the lending contract and the concept of permission within it, to determine the legal effects of such permission-whether granted or absent-and to identify the limits of the borrower's authority to dispose of the borrowed property without the lender's consent, such as by re-lending, leasing, or pledging it. The research adopts the inductive, analytical, and comparative methodology.

The study concludes that the Saudi legislator based the provision on the opinion of the majority of classical jurists (jumhur al-fuqaha), who held that the borrower's disposition of the borrowed item without the lender's permission is impermissible both legally and religiously. Such conduct

constitutes a transgression against the owner's rights and contradicts the nature of the lending contract, which is founded upon personal benevolence and specific consent. The research further shows that the lender's permission is what establishes the borrower's authority to act within the scope permitted; exceeding that scope renders the act invalid and entails liability.

Ultimately, the study finds that the Saudi legislator has faithfully adhered to the original sources and objectives of Islamic law in formulating this provision-particularly the preservation of ownership, prevention of ambiguity (gharar) and disputes-and that the article's text aligns harmoniously with the juristic consensus in the chapter of lending (ariyah). This reflects the maturity of the Saudi legislative methodology, which integrates authentic Islamic jurisprudence with the demands of modern legal application.

Keywords: Permission, Lending (Ariyah), Saudi Civil Transactions Law, Comparative Fiqh, Borrower's Liability.

المقدِّمة

الحمـدُ للهِ الذي شـرعَ لعباده مـن المعاملاتِ ما تقومُ به مصـالحُهم، وتتحققُ به مقاصـدُ الشـريعة في العدلِ والإحسان، فحرَّم الظلمَ والغررَ، وأمرَ بالوفاءِ بالعقودِ والعهودِ، فقال سبحانه: ﴿يَـا أَيُّهَـا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، والصـلاةُ والسـلامُ على سـيدنا محمد المبعوثِ رحمةً للعالمين، الذي بيّن للناسِ أحكامَ المعاملاتِ بيانًا شافيًا، ودلَّهم على ما فيه صلاحُ دينهم ودنياهم، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين.

أما بعد:

فـإنَّ العقودَ في الشـريعة الإسـلامية تقوم على مقاصـدِ رفيعةٍ، تجمع بين تحقيق مصـالح المتعاقديـن وصـيانة حقوقهـم، في إطـارٍ من الرحمـة والعدالة، ومـن تلك العقود عقـد الإعارة (العاريـة) الـذي عُنيت به النصـوص الشـرعيةُ والفقهاءُ عنايـةً بالغة، لما فيه من نشـرٍ لمعاني الإحسان والتكافل، إذ يقوم على تمليك المنفعة دون عوضٍ تبرعًا وإرفاقًا.

ومع تطور الحياة المدنية وتشـعّب المصـالح وتنوع صـور الانتفاع، برزت الحاجة إلى تقنين أحكام الإعارة في ضوء القواعد الفقهية المقررة، بما يحفظ حقوق الأطراف ويضبط التصرفات، فصدر نظام المعاملات المدنية في المملكة العربية السعودية متضمنًا نصوصًا تنظّم هذا العقد، مسـتندةً إلى الفقه الإسـلامي ومقاصده. ومن أدقّ هذه النصـوص المادة التي قرّرت أنَّه لا يجوز للمسـتعير أن يُحـدِث للغير حقًّا في عين الشـيء المعار أو في منفعته إلا بـإذن المعير، مما يعكس دقة المنظِّم في مراعاة مقاصد الشريعة في حفظ الملكية ومنع التعدي. ومن هنا جاء هذا البحث الموسوم بـ:

«الإذن وأثره في عقد الإعارة في ضوء نظام المعاملات المدنية السعودي - دراسة فقهية مقارنة»

ليتناول أثر الإذن في تصرفات المستعير في الشيء المعار، سواء بالإعارة أو الإجارة أو الرهن، ومدى نفاذ هذه التصرفات شرعًا ونظامًا، من خلال دراسة فقهية تأصيلية تُنزِّلُ المسائلَ الفقهيةَ على النص النظامي، وتكشف عن مدى موافقة المنظِّم لأقوالٍ جمهور الفقهاء في باب العارية.

ويهدف هذا البحث إلى بيان حقيقة الإذن وأثره في عقد الإعارة، وتحديد الأساس الفقهي الذي بُني عليه النص النظامي، وبيان ما اختاره المنظِّم السعودي من أقوال الفقهاء، تحقيقًا للموازنة بين العدالة الشرعية ومتطلبات التطبيق المدني المعاصر، وإظهار ما تمتاز به الأنظمة السعودية من أصالةٍ فقهيةٍ وانضباطٍ تشريعيٍ رصين.

وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعله نافعاً لعموم المسلمين، وأسأله سبحانه وتعالى أن يتقبل مني، ويعينني، ويرشدني إلى الحق إنه سميع مجيب.

أهمية الموضوع:

تظهر أهمية البحث في أمور، منها:

١- يتناول هذا البحث مسألةً دقيقةً تتعلق بحدود سلطة المستعير في التصرّف في الشيء المعار، وأثر الإذن في صحة تلك التصرفات ونفاذها، وهي من المسائل التي يكثر وقوعها في التعاملات المدنية والواقعية.

٢- يجمع البحث بين التأصيل الفقهي والتحليل النظامي، إذ يُنزل المسائل الفقهية على نص المادة النظامية في نظام المعاملات المدنية السعودي، مما يسهم في إبراز الصلة بين الفقه الإسلامي والأنظمة المعاصرة.

٣- يسهم البحث في تفسير النصوص النظامية المتعلقة بعقد الإعارة، وبيان أبعادها الفقهية والتطبيقية، بما يفيد الممارسين القانونيين والباحثين في مجال الفقه والنظام.

٤- يُظهر البحث أن الفقه الإسلامي صالحٌ لكل زمانٍ ومكانٍ، وقادرٌ على مواكبة التطورات التشريعية والتنظيمية الحديثة، من خلال مرونته في التقعيد والتأصيل التي تتيح للمجتهد أو الباحث سعة في التنزيل واستيعابه لمستجدات الحياة المعاصرة دون إخلال بثوابته وأصوله.

مشكلة البحث:

تتمحور مشكلة هذا البحث في تحديد أثر الإذن في تصرّف المستعير في الشيء المعار، وما يترتب عليه من أحكام نظامية وشرعية في ضوء النصوص الواردة في نظام المعاملات المدنية السعودي وتتفرعَّ عن مشكلة البحث الأسئلة الآتية:

١- ما طبيعة الإذن في عقد الإعارة؟

٢- هل يُعدّ إذن المعير شـرطًا لصحة تصرف المستعير أم إذنًا مكمّلًا يحدّد نطاق الانتفاع فقط؟

٣- ما مدى سلطة المستعير في إعارة المعار أو إجارته أو رهنه دون إذن المالك؟

٤- ما الحكم الفقهي والنظامي المترتب على تصرف المستعير بغير إذنٍ؟

٥- ما المذهب الفقهي الذي استند إليه المنظِّم السعودي عند تقرير هذا الحكم؟

الدراسات السابقة:

لم أقف على من أفرد هذا الموضـوع بدراسـة مسـتقلة، تحقق الغرض، وتبين المطلوب من الدراسة.

منهج البحث: سلك الباحث المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن

إجراءات البحث

سلكت المنهج الاستقرائي التحليلي الموضوعي ومن أبرز عناصره ما يلي:

١- دراسـة آثار الإذن في التصـرف في العارية من نصوص نظام المعاملات المدنية وبيان المسـائل الفقهيـة التـي بنيت عليها وما وافقها من نصـوص نظـام المعامـلات المدنية في كتب المذاهب الأربعة.

٢- أوضح حكم المسألة والقول الفقهي الذي أخذ به المنظم.

٣- الاعتناء بضرب الأمثلة الفقهية حتى تبين المقصود.

٤- رسم الآيات بالرسم العثماني مع بيان أرقامها وعزوها إلى السور.

٥- تخريج الأحاديث والآثار من مصادرها.

٦- عزو آراء الفقهاء إلى كتبهم مباشرة وترتيب أقوالهم في المسائل حسب الترتيب الزمني.

٧- بيان معاني غريب الألفاظ والألفاظ الهامة.

خطة البحث:

اشتمل البحث على مقدمة ومبحثين وخاتمة وفهارس علمية:

أولاً: المقدمة وضمنتها:

أهمية الموضوع وأسباب اختياره.

مشكلة البحث

الدراسات السابقة



منهج البحث.

إجراءات البحث.

خطة البحث.

ثانياً: المبحث الأول: تعريف الإذن والعارية وأركان العارية وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الإذن لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: تعريف العارية لغة واصطلاحًا والألفاظ المتعلقة بها.

المطلب الثالث: أركان العارية.

المبحث الثاني أثر إذن المعير في العارية وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: حكم إحداث المستعير حقاً للغير في الشيء المعار بإذن المعير.

المطلب الثاني: حكم إجارة المستعير للعارية بغير إذن المعير.

المطلب الثالث: حكم إعارة المستعير العارية بغير إذن المعير.

المطلب الرابع: حكم رهن المستعير العارية بدون إذن المعير.

الخاتمة واحتوت على:

النتائج.

الفهرس واحتوى على:

فهرس المصادر والمراجع

◇◇

المطلب الأول: تعريف الإذن في اللغة والاصطلاح:

تعريف الإذن:

الإذن لغة: الإِذْنُ لغَةً الإِطْلاقُ فِي الفِعْلِ وَيكون الأَمْرُ إِذْنًا وكَذلِكَ الإِرادَة.

وقيل: هُوَ رَفْعُ المنْعِ وإِيتاءُ المكنة كوناً وخَلْقاً.

وقالَ ابنُ الكَمالِ[١]: هُوَ فَكُّ الحَجْرِ وإِطْلاقُ التَّصرُّف لمَنْ كَانَ مَمْنوعاً شَرْعاً.

وقالَ الرَّاغبُ[٢]: هُوَ الإِعْلامُ بإِجازَةِ الشيءِ والرّخْصَة فِيه، نحْو: ﴿إلاّ ليُطَاعَ بإِذْنِ اللَّه﴾ أَي بإرَادَته وأَمْرِه[٣]

والإذن في الاصطلاح: فك الحجر وإطلاق التصرف لمن كان ممنوعًا شرعًا.[٤]

المطلب الثاني: تعريف العارية في اللغة والاصطلاح والألفاظ المتعلقة بها:

(العارية): وحقيقة العارية أو الإعارة اللغوية: مَنْسُوبَةٌ إِلى العارَة، وَهُوَ اسْمٌ مِنَ الإِعارة. تَقُولُ: أَعَرْتُه الشَّيْءَ أُعيره إعارة وعَارةً[٥]. وهي مأخوذة من عَارَ الشيء يَعِيرُ: إذا ذهب وجاء وهي مشتقة من التعاور، من قولهم: اعتوروا الشيء، وتعاوروه، وتعوروه: إذا تداولوه بينهم[٦].

وأما حقيقته الاصطلاحية عند الفقهاء:

- عند الحنفية: إعارة الأعيان التي ينتفع بها مع قيامها[٧].
- عند المالكية: عقد تمليك منفعة مؤقتة بلا عوض[٨].
- عند الشافعية: إباحة الانتفاع بما يحلُّ الانتفاع به مع بقاء عينه؛ ليردَّها عليه[٩].

---

(١) هو: يُوسُف بن أبي بكر بن مُحَمَّد بن عَليّ أَبُو يَعْقُوب السكاكي الْخَوَارِزْمِيّ سراج الدّين وَمن مشائخه سديد الخياطي ومحمود بن صاعد بن مَحْمُود الْحَارِثِيّ وَغَيرهمَا وَكَانَ إِمَامًا كَبِيراً عَالماً متبحرًا في النَّحْو والتصريف وَعلمي الْمعَانِي وَالْبَيَان وَالْعرُوض وَالشعر وَهُوَ مُصَنف مِفْتَاح الْعُلُوم وَقَرَأَ عَلَيْهِ علم الْكَلَام مُخْتَار بن مَحْمُود الزَّاهِدِيّ صَاحب الْقنية، توفّي سنة ستّ وَعشْرين وست مائَة رَأَيْت بِخَط شَيخنَا قطب الدّين وَتُوفِّي يَعْنِي السكاكي فى نواحي قَرْيَة الْكنْدِيّ من قرى المالِيغ وَولد لَيْلَة الثُّلَاثَاء الثَّالِث من جمادى الأولى سنة خمس وَخمسين وَخمس مائَة رَحمَه الله تَعَالَى انظر: الجَوَاهر المضية في طبقات الحنفية ٢/٢٢٦.

(٢) الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني (أو الأصبهاني) المعروف بالراغب: أديب، من الحكماء العلماء. من أهل (أصبهان) سكن بغداد، واشتهر، حتى كان يقرن بالإمام الغزالي توفي عام ٥٠٢هـ انظر: الاعلام للزركلي ٢/٢٥٥.

(٣) انظر: تاج العروس ٣٤/١٦٣.

(٤) انظر: التعريفات للجرجاني ص:١٦.

(٥) انظر: لسان العرب، ابن منظور ٤/٦١٩.

(٦) انظر: المطلع على ألفاظ المقنع للبعلي ص:٣٢٧.

(٧) انظر: تحفة الفقهاء للسمرقندي ٣/١٧٧.

(٨) انظر: أسهل المدارك للكشناوي ٣/٢٩، المختصر الفقهي لابن عرفة ٧/٢٢٨.

(٩) انظر: بداية المحتاج في شرح المنهاج لابن قاضي شهبة ٢/٣٠٧.

- عند الحنابلة: العين المأخوذة للانتفاع بها مطلقًا بلا عوض[١].

(المعير): من ملك المنفعة لا لعينه[٢].

(المستعير): قابل ملك المنفعة[٣].

(المعار) أو (المستعار): ما يصح الانتفاع به، باقيةٌ ذاتُه[٤].

(الصيغة): ما دل على معناها بحسب اللفظ والقرينة فيها[٥].

المطلب الثالث: أركان العارية:

اختلف الفقهاء في أركان عقد الإعارة على قولين:

القول الأول: الإيجاب من المعير، وأما القبول من المستعير فليس بركن. وبه قال الحنفية[٦].

القول الثاني: أن أركان الإعارة: المعير، والمستعير، والمعار، والصيغة. وبه قال المالكية[٧] والشافعية[٨]، والحنابلة[٩].

أدلة القول الأول:

قياساً على الهبة؛ فإن الهبة لا تجب فيها موافقة الموهوب له؛ فكذا في عقد الإعارة[١٠].

أدلة القول الثاني: أن الركن ليس خاصاً بالإيجاب والقبول لأن الأركان الثلاثة المتبقية داخلة في الركن.

الراجح

مما سبق يُرجِّح الباحث القول الثاني لأن عقد الإعارة كسائر العقود يقوم على التراضي، فلا يتحقق إلا بتوافر أطرافه ومحل العقد وصيغته، ولأن المقصود منه تمليك المنفعة لا يتم إلا بقبول المستعير، وقياسه على الهبة غير صحيح لاختلاف المحل، كما أن في اعتبار الأركان الأربعة ضبطًا للعقد واستقرارًا للمعاملات وموافقةً للقواعد العامة في العقود.

---

(١) انظر: منتهى الإرادات للبهوتي ١٤١/٣.

(٢) انظر: المختصر الفقهي لابن عرفة ٢٢٩/٧.

(٣) انظر: المصدر السابق ٢٣٠/٧.

(٤) انظر: المصدر السابق ٢٣١/٧.

(٥) انظر: المصدر السابق ٢٣٣/٧.

(٦) انظر: بدائع الصنائع للكاساني ٢١٤/٦.

(٧) انظر: بداية المجتهد لابن رشد القرطبي ٩٧/٤.

(٨) انظر: فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب للشيخ زكريا الأنصاري ٢٧٠/١.

(٩) انظر: الأسئلة والأجوبة الفقهية ٣٨٥/٥.

(١٠) انظر: بدائع الصنائع ٢١٤/٦.

المبحث الثاني: آثار الإذن في العارية وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: حكم إحداث المستعير حقاً للغير في الشيء المعار بإذن المعير

لا خلاف بين الفقهاء على أنه يجوز للمستعير بأن يستعمل الشيء المعار فيما أذن له فيه(١). وبناء عليه: يجوز بإذن المعير إعارة المستعير العارية(٢)، وإجارتها(٣)، ورهنها(٤).

ولقد نصت المادة الثامنة والخمسون بعد الأربعمائة على أنه (لَا يَجُوزُ لِلْمُسْتَعِيرِ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي الشَّيْءِ الْمُعَارِ تَصَرُّفًا يُرَتِّبُ لِأَحَدٍ حَقًّا فِي عَيْنِهِ أَوْ مَنْفَعَتِهِ إِلَّا بِإِذْنِ الْمُعِيرِ) فتناولت المادة النظامية إحداث المستعير حقاً للغير في الشيء المعار، فألزمت المستعير بأن لا يتصرف في الشيء المعار تصرفًا يُرتب للغير حقًّا في عينه أو في منفعته إلا بإذن المعير.

والمقصود بذلك أن المستعير لا يملك سوى حق الانتفاع الشخصي بالشيء المعار، فهو استخدام محصور فيه وحده، ولا يمتد هذا الحق ليشمل تمكين الغير من استعماله أو التصرّف فيه بأي شكل من الأشكال، سواء كان ذلك بمقابل أو دون مقابل كالإعارة أو التأجير أو الرَّهن.

وذلك لأن عقد العارية مبني على تبرع المعير للمستعير؛ ولهذا فإن تصرف المستعير في الشيء المعار لصالح الغير دون إذن من المعير يُعد مخالفًا لطبيعة العقد وغير جائز نظامًا. ويترتب على هذا التصرف بدون إذن المعير بطلان التصرف وضمان المستعير.

وأما إذا أذن المعير للمستعير بتمكين الغير من الانتفاع بالإعارة، أو أجاز له التصرّف في الشيء المعار بالتأجير أو الرهن فإن هذا التصرف يكون نافذًا ويخرج عن نطاق المنع النظامي.

ويتضح من ذلك أن حق انتفاع المستعير في العارية ليس مطلقًا، بل هو مقيد بطبيعة العقد ورضا المعير، ولا يجوز توسيعه على حساب حقوق المعير أو تجاوز الإطار الذي حدده النظام، إلا برضا صريح من صاحب الحق.

المطلب الثاني: حكم إجارة المستعير للعارية بغير إذن المعير

اختلف الفقهاء في مسألة حكم إجارة المستعير للعارية بغير إذن المعير على قولين:

القول الأول: ليس لِلْمُستعيرِ أن يُؤَجِّرَ العَينَ المُعارةَ إلَّا بإذنِ المُعيرِ، وبه قال الحنفية(٥)،

---

(١) انظر: الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر ٦/ ٣٥٠.

(٢) انظر: شرح مختصر الطحاوي ٣/٣١٨، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب ٧/٢٩٨، فتح الوهاب ١/ ٢٧٠، الشرح الكبير ٥/٣٦٨.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٦/٢١٥، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣/ ٤٣٤، حاشيتا قليوبي وعميرة ٣/ ١٩، المغني لابن قدامة المقدسي ٥/١٦٩.

(٤) انظر: العناية شرح الهداية للبابرتي ١٠/ ١٨٥، المدونة ٣/٢٨٢، بحر المذهب للروياني ٥/ ٢٨٢، المغني٥/١٦٩.

(٥) انظر: تبيين الحقائق وحاشية الشلبي ٥/٨٥، فتح القدير لابن الهمام ٩/٩.

◇◇

والشافعية[١]، والحنابلة[٢].

القول الثاني: جواز أن يؤجر المستعير ما استعاره بدون إذن المعير. وبه قال الحنفية في رواية[٣]، والمالكية[٤]، والشافعية في وجه[٥].

أدلة القول الأول:

١- لأنها عقد لازم والعارية عقد جائز وبناء اللازم على الجائز لا يجوز[٦].

٢- لأن المعير إنما ملك المستعير الانتفاع، ولم يبح له النفع[٧].

أدلة القول الثاني:

١- كما أنه يجوز له أن يعيره المستعير لغيره فإنه يجوز له أن يكريه لغيره[٨].

٢- عملاً بقاعدة (اليدّ اللاحقة تابعة لليدّ السّابقة)[٩].

والراجح هو قول الجمهور بعدم الجواز إلا بإذن المالك.

وذلك لأن عقد الإعارة هو عقد المقصود منه الإرفاق، وهو مبني على الإذن بالانتفاع الشخصي والمجاني، وليس تمليكاً للمنافع بعوض. ولا يجوز للمستعير أن يتصرف في الشيء تصرفاً يرتب حقاً للغير في المنفعة (كالإيجار) دون موافقة المعير. وإذا أذن جاز ذلك؛ لأن المستعير هو المالك وهو صاحب الحق، وله أن يتصرف في ملكه كيف يشاء.

---

(١) انظر: الحاوي الكبير للماوردي ١٢٧/٧، البيان في مذهب الإمام الشافعي لأبي الخير العمراني ٥١٧/٦.

(٢) انظر: المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل مجد الدين ابن تيمية ٤٣٧/٤، المغني١٦٨/٥.

(٣) انظر: تبيين الحقائق وحاشية الشلبي ٨٥/٥.

(٤) انظر: التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس ٢٨٩/٢، الكافي في فقه أهل المدينة ٨١١/٢.

(٥) انظر: كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار لأبي بكر الحصني الدمشقي ٢٧٩.

(٦) انظر: تبيين الحقائق وحاشية الشلبي ٨٥/٥.

(٧) انظر: المصدر السابق.

(٨) انظر: التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس ٢٨٩/٢، المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي ١٩٠/٢.

(٩) انظر: المنثور في القواعد الفقهية للزركشي ٣/ ٣٧٢.

المطلب الثالث: حكم إعارة المستعير العارية بغير إذن المعير

اختلفوا فيها على قولين:

القول الأول: ليس للمُستعيرِ أن يُعيرَ العَينَ المُعارةَ إلَّا بإذنِ المُعيرِ. وبه قال الشَّافِعِيَّةِ[١] والحنابِلةِ في رواية[٢].

القول الثاني: للمُستعيرِ أن يُعيرَ العَينَ المُعارةَ بدون إذنِ المُعيرِ. وبه قال الحنفية[٣]، والمالكية[٤]، والحنابلة في رواية[٥].

أدلة القول الأول:

١- أن المالك قد خصصه بالاستباحة، فلم يكن له إحلال غيره محل نفسه[٦].

٢- قياساً على إباحة الطعام، فكما إذا قدم الإنسان طعامًا إلى الضيف ليأكله، فليس له أن يبيحه لغيره[٧].

أدلة القول الثاني:

١- لأن إطلاق العقد يقتضي ثبوت الملك للمستعير، فكان هو في التمليك من غيره على الوجه الذي ملكه متصرفًا في ملك نفسه[٨].

٢- قياساً على الموصى له بالخدمة، فإنه يجوز إعارته لغير المستعير للخدمة[٩].

والراجح هو قول الجمهور: عدم الجواز إلا بإذن المالك. تعليل ذلك: لأن الإعارة مبناها على الإرفاق والثقة الشخصية، وهي إباحة شخصية للانتفاع، لا تمليك للمنفعة يمكن التبرع به للغير دون علم المالك ورضاه.

المطلب الرابع: حكم رهن المستعير العارية بدون إذن المعير:

اتفق الفقهاء على أن المستعير إذا رهن العين المعارة بغير إذن مالكها، فإن تصرفه باطل، ونص الإجماع الذي حكاه ابن المنذر[١٠] رحمه الله: «لا يحوزُ رَهنُ المُستعيرِ للعَينِ المُعارةِ إذا

---

(١) انظر: المهذب في فقه الإمام الشافعي ١٩٠/٢.

(٢) انظر: الفروع ومعه تصحيح الفروع ٢٠٧/٧، المبدع لابن مفلح ١١/٥.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٢١٥/٦، تحفة الفقهاء ١٧٧/٣.

(٤) انظر: التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس ٢٨٩/٢، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني ٢٧٣/٢.

(٥) انظر: الإنصاف للمرداوي ١١٥/٦.

(٦) انظر: نهاية المطلب ١٤٤/٧، المهذب في فقه الإمام الشافعي ١٩٠/٢.

(٧) انظر: المهذب في فقه الإمام الشافعي ١٩٠/٢، نهاية المطلب ١٤٤/٧.

(٨) انظر: بدائع الصنائع ٢١٥/٦.

(٩) انظر: البناية شرح الهداية ١٤٨/١٠.

(١٠) شيخ الإسلام، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري الفقيه، نزيل مكة، وصاحب التصانيف كـ"الإشراف في اختلاف العلماء"، وكتاب "الإجماع"، وكتابه "لمبسوط"، وغير ذلك. وقد أخذ عن أصحاب الإمام الشافعي، ولد في حدود

كان بغيرِ إذنِ المالِكِ[1].

لأن الرهن يقتضي ثبوت يد لازمة على المال المرهون لصالح المرتهن، بينما يد المستعير يد أمانة مؤقتة مقصودها الانتفاع فقط، لا التصرف في العين. فليس له أن يجعلها وثيقة لدينٍ عليه، إذ لا يملك منافعها إلا بإذن المعير، ولا يملك رقبتها مطلقًا.

وعليه، فإن رهنه للعين المعارة يُعد تعدّيًا على حق المالك، لأنه تصرّف في ملك الغير بغير إذن، وهذا منافٍ لمقتضى الأمانة التي استؤمن عليها. فيبطل الرهن لوقوعه من غير ذي صفةٍ في المحل المرهون، وتتحوّل يد المستعير من يد أمانةٍ إلى يد ضمانٍ، فيلزم بضمان العين إذا تلفت أو نقصت قيمتها؛ لأنه بتعديه فقد الأمانة الشرعية.

وبهذا يظهر أن هذا الإجماع مبنيٌّ على قاعدةٍ فقهيةٍ مقرّرة وهي«الضمان على من تعدى»، أي أن كل من تجاوز حدود الإذن في استعمال مال الغير صار ضامنًا له، سواء حصل التلف بالفعل أو كان العقد باطلاً من أصله.

الخاتمة:

بعد حمد الله تعالى والثناء عليه بما هو أهله، على ما منَّ به من التوفيق في إتمام هذا البحث، فإني أوجز أهم النتائج التي خلصت إليها فيما يلي:

١- أن عقد الإعارة في جوهره من عقود التبرعات التي تقوم على الإحسان المجرد، ويشترط فيها الإذن والرضا من الطرفين، تحقيقًا لمقصود الانتفاع المشروع دون عوض.

٢- أن المستعير لا يملك في العين المعارة إلا حق الانتفاع، فلا يجوز له التصرف فيها تصرفًا ناقلًا للملكية أو منشئًا لحق عيني للغير إلا بإذن المعير.

٣- انعقاد الإجماع الفقهي على بطلان رهن المستعير للعين المعارة بغير إذن مالكها، وتحوله بذلك من أمينٍ إلى ضامنٍ لتعديه.

٤- اتساق النصوص النظامية السعودية مع أصول الفقه الإسلامي وقواعده الكلية، وحرصها على تحقيق المقاصد الشرعية في حفظ المال والعدل ومنع التنازع.

موت أحمد بن حنبل. توفي سنة ثماني عشرة وثلاثمائة. انظر: سير أعلام النبلاء ٣٠١/١١.

(١) انظر: الإجماع لابن المنذر ١٩٥/٦.

المصادر والمراجع:

١- القرآن الكريم.

٢- الأعلام لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ) الناشر: دار العلم للملايين الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو ٢٠٠٢ م.

٣- التعريفات لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ) تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت -لبنان الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

٤- أسهل المدارك شرح إرشاد السالك، المؤلف: أبو بكر بن حسن الكشناوي (ت: ١٣٩٧ ه)، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية.

٥- الإجماع، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري تحقيق ودراسة: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم للنشر والتوزيع الطبعة: الأولى لدار المسلم، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤م.

٦- الأسئلة والأجوبة الفقهية لأبي محمد عبد العزيز بن محمد بن عبد الرحمن بن عبد المحسن السلمان (المتوفى: ١٤٢٢هـ).

٧- الإشراف على مذاهب العلماء لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى: ٣١٩هـ) تحقيق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد الناشر: مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة - الإمارات العربية المتحدة الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م.

٨- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المؤلف: علي بن سليمان المرداوي الحنبلي (ت: ٨٨٥ه)، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية.

٩- بحر المذهب (في فروع المذهب الشافعي)، المؤلف: عبد الواحد بن إسماعيل الروياني (ت: ٥٠٢ هـ.)، تحقيق: طارق فتحي السيد، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ٢٠٠٩ م.

١٠- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي الملقب بـ «بملك العلماء» (ت ٥٨٧هـ) الطبعة: الأولى ١٣٢٧ - ١٣٢٨ هـ.

١١- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المؤلف: أبو الوليد محمد بن أحمد المشهور بابن رشد الحفيد (ت: ٥٩٥هـ.)، الناشر: دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥هـ.

١٢- بداية المحتاج في شرح المنهاج لبدر الدين أبو الفضل محمد بن أبي بكر الأسدي الشافعي ابن قاضي شهبة (٧٩٨ - ٨٧٤ هـ) عنى به: أنور بن أبي بكر الشيخي الداغستاني بمساهمة: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي الناشر: دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة - المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.

١٣- البناية شرح الهداية، المؤلف: محمود بن أحمد العيني (ت: ٨٥٥ه)، الناشر: دار الكتب

العلمية، الطبعة: الأولى ١٤٢٠ هـ.

١٤- البيان في مذهب الإمام الشافعي، المؤلف: يحيى بن أبي الخير العمراني اليمني (ت: ٥٥٥٨)، تحقيق: قاسم النوري، الناشر: دار المنهاج، الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ.

١٥- تاج العروس من جواهر القاموس لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ) تحقيق: مجموعة من المحققين الناشر: دار الهداية.

١٦- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (المتوفى: ٧٤٣ هـ) الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ (المتوفى: ١٠٢١ هـ) الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة الطبعة: الأولى، ١٣١٣ هـ.

١٧- تحفة الفقهاء، المؤلف: محمد بن أحمد علاء الدين السمرقندي (ت: نحو ٥٤٠هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٤ هـ.

١٨- التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس - رحمه الله - لعبيد الله بن الحسين بن الحسن أبو القاسم ابن الجَلَّاب المالكي (المتوفى: ٣٧٨هـ) تحقيق: سيد كسروي حسن الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.

١٩- الجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي (المتوفى: ٧٧٥هـ) الناشر: مير محمد كتب خانه - كراتشي.

٢٠- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، المؤلف: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت: ١٢٣٠هـ.)، الناشر: دار الفكر.

٢١- حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني لأبي الحسن، علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي (نسبة إلى بني عدي، بالقرب من منفلوط) (المتوفى: ١١٨٩هـ) تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي الناشر: دار الفكر - بيروت تاريخ النشر: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٢٢- حاشية قليوبي وعميرة (على شرح جلال الدين المحلي لمنهاج الطالبين)، المؤلف: أحمد ابن سلامة القليوبي (ت: ١٠٦٩ هـ.)، وأحمد البرلسي عميرة (ت: ٩٥٧ هـ.)، الناشر: دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.

٢٣- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي (شرح مختصر المزني)، المؤلف: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (ت: ٤٥٠هـ.)، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى ١٤١٩ هـ.

٢٤- سير أعلام النبلاء لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز



الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ) الناشر: دار الحديث- القاهرة الطبعة: ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٢٥- الشـرح الكبير على متن المقنع، المؤلف: عبد الرحمن بن محمد المشـهور بابن قدامة المقدسي الحنبلي، (ت: ٦٨٢ه)، الناشر: دار الكتاب العربي، بإشراف: محمد رشيد رضا.

٢٦- شـرح مختصـر الطحاوي، المؤلف: أحمد بن علي أبو بكر الجصـاص (ت: ٣٧٠هـ.)، تحقيق: عصـمت الله محمد، وسـائد بكداش، وآخرون، الناشـر: دار البشـائر الإسـلامية، ودار السراج، الطبعة: الأولى ١٤٣١ هـ.

٢٧- فتـح القديـر لكمـال الدين محمد بن عبـد الواحد السيواسـي المعـروف بابن الهمام (المتوفى: ٨٦١هـ) الناشر: دار الفكر.

٢٨- فتح الوهاب بشـرح منهج الطلاب (هو شرح للمؤلف على كتابه هو منهج الطلاب الذي اختصـره المؤلف من منهاج الطالبين للنووي)، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصـاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت ٩٢٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر الطبعة: ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

٢٩- الفـروع، ومعه تصـحيح الفروع، المؤلف: محمد بن مفلـح لحنبلي (ت: ٧٦٣هـ.) ومعه تصـحيح الفـروع، لعـلاء الدين علي بن سـليمان المـرداوي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسـن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ.

٣٠- الكافي في فقه أهل المدينة لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمـري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ) تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني الناشـر: مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية الطبعة: الثانية، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٣١- كفايـة الأخيـار في حل غاية الاختصـار لأبي بكر بن محمد بن عبـد المؤمن بن حريز بن معلى الحسـيني الحصـني، تقي الدين الشـافعي (المتوفى: ٨٢٩هـ) تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان الناشر: دار الخير – دمشق الطبعة: الأولى، ١٩٩٤.

٣٢- العناية شـرح الهدايـة، المؤلف: محمد بن محمد بن محمـود البابرتي (ت: ٧٨٦هـ.)، الناشـر: دار الفكـر، عني به: عبد الله بن إبراهيم الأنصَـاري، الناشـر: الشـؤون الدينية، قطر، الطبعة: الأولى، ١٩٨٢ م.

٣٣- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعـي الإفريقـي (ت ٧١١ه)، الحواشـي: لليازجي وجماعة من اللغويين، دار صـادر – بيروت الطبعة: الثالثة – ١٤١٤ هـ.

٣٤- المبـدع في شـرح المقنع، المؤلف: إبراهيم بن محمـد بن عبد الله بن مفلح، (ت:٨٨٤ هـ.)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى ١٤١٨ هـ.

٣٥- المحـرر فـي الفقـه على مذهب الإمـام أحمد بن حنبل لعبد السـلام بـن عبد الله بن



الخضر بن محمد، ابن تيمية الحراني، أبو البركات، مجد الدين (المتوفى: ٦٥٢هـ) الناشر: مكتبة المعارف- الرياض الطبعة: الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ -١٩٨٤م.

٣٦- المختصر الفقهي لابن عرفة لمحمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المالكي، أبو عبد الله (المتوفى: ٨٠٣ هـ) تحقيق: د. حافظ عبد الرحمن محمد خير الناشر: مؤسسة خلف أحمد الحبتور للأعمال الخيرية الطبعة: الأولى، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م.

٣٧- المدونة، المؤلف: مالك بن أنس بن مالك الأصبحي المدني (ت: ١٧٩هـ.)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤١٥ه.

٣٨- المغني: موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي (٥٤١ - ٦٢٠هـ) تحقيق: الدكتور عبد اللّٰه بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية الطبعة: الثالثة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

٣٩- المطلع على ألفاظ المقنع لمحمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، أبو عبد الله، شمس الدين (المتوفى: ٧٠٩هـ) تحقيق: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب الناشر: مكتبة السوادي للتوزيع الطبعة: الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣ م.

٤٠- المهذب في فقه الإمام الشافعي، المؤلف: إبراهيم بن علي بن يوسف أبو إسحاق الشيرازي الشافعي (ت: ٤٧٦هـ.)، الناشر: دار الكتب العلمية.

٤١- منتهى الإرادات لتقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي الشهير بابن النجار (٩٧٢هـ) تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٤٢- المنثور في القواعد الفقهية، المؤلف: محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤ه)، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية ١٤٠٥هـ.

٤٣- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، المؤلف: محمد بن محمد الحطاب الرُّعيني المالكي (ت: ٩٥٤هـ.)، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الثالثة ١٤١٢هـ.

٤٤- نهاية المطلب في دراية المذهب، المؤلف: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت: ٤٧٨ هـ.)، تحقيق: عبد العظيم الدّيب، الناشر: دار المنهاج، الطبعة: الأولى ١٤٢٨هـ.

إعداد: ماجد بن عبد الرحمن محمد البراك
باحث دكتوراه بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

By: Majid bin Abdur Rahman Muhammad al-Barrak
PhD Researcher in the Department of Usul al-Fiqh
Faculty of Shariah, Islamic University of Madinah

Email: brukgg51@gmail.com

تقريرات في مبحث الإجماع للأمير الكبير محمد بن محمد بن أحمد السنباوي المعروف بالأمير الكبير (ت ١٢٣٢هـ.) على جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلي

—دراسة وتحقيقًا—

Notes on the Chapter of Ijma by the al-Amir al-Kabir MuHammad bin MuHammad bin Ahmad al-Sanbawi, known as al-Amir al-Kabir (d. 1232 AH) on Jamal-Jawami and its Commentary by Jalal al-Din al-Mahalli

-Study and Critical Edition-

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7907

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١٢/٢٠ / تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١٢/٢٩

مستخلص البحث

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله. أما بعد:

يتناول هذا البحث موضوع تحقيق الإجماع للأمير الكبير محمد بن محمد السنباوي، ويهدف هذا البحث إلى إظهار مباحث الإجماع، ويتناول تعريف الإجماع، ومكانته؛ كمصدر ثالث للتشريع بعد الكتاب والسنة، وأنواعه (صريح وسكوتي)، وأقوال العلماء في حجيته القطعية والظنية، وأن الإجماع قطعي الثبوت والدلالة، وأنه لا يجوز خرق الإجماع، وأن الإجماع من خصائص أمة محمد صلى الله عليه وسلم، وأن مخالفة الأقل للإجماع لا تضر، وتبين من خلال البحث أن الإجماع يكون من العلماء المعتبرين، وأن الأمة لا تجتمع على ضلالة.

وخلص البحث إلى أن الإجماع دليل مستقل للاستدلال على الأحكام الشرعية.

الكلمات المفتاحية:

(الإجماع - القطعي - الظني - الصريح - السكوتي)

Abstract

Praise be to Allah, and peace and blessings be upon the Messenger of Allah.

This study addresses the critical edition of the chapter on ijma (consensus) by al-Amir al-Kabir Muhammad ibn MuHammad al-Sanbawi. The research aims to elucidate the discussions pertaining to ijma, covering its definition and status as the third source of legislation after the Quran and the Sunnah; its types (explicit and tacit); the scholarly opinions regarding its authoritative force as definitive (qati) or probabilistic (zanni); the assertion that ijma is definitive in both establishment and implication; the impermissibility of violating ijma; the fact that ijma is a distinctive characteristic of the ummah of Muhammad (peace and blessings be upon him); the irrelevance of opposition by a minority to established ijma; the clarification that ijma is formed by qualified scholars (ulama mutabarun); and the principle that the ummah will not unite upon error.

The study concludes that ijma constitutes an independent source of evidence for deriving Islamic legal rulings.

Keywords:

(Ijma - Definitive - Probabilistic - Explicit - Tacit)

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله أما بعد:

فإن العلم النافع من أعظم المطالب العالية، وأجل المطالب السامية، وأربح المكاسب الغالية، ولهذا كان الاشتغال به تعلماً وتعليماً وتفقهاً وتصنيفاً من أهم ما صرفت له نفائس الأيام، وبذل الجهد في تحقيق هذا المرام، وإن من أجل العلوم النافعة قدرًا، وأرفعها ذكرًا، وأعلاها شرفًا، علم أصول الفقه، لما يتعلق به من مقاصد العباد، ومناط مصالحهم في المعاش والمعاد، وعليه الاعتماد الذي يرتقي المتضلع فيه من حضيض التقليد إلى ذروة الاجتهاد.

وإن خير ما جرت به الأقلام وأزكى ما سطر أولو الأفهام، وتزخرفت به القراطيس الحسان، هو كتاب الله الكريم المنان، ويليه في الفضل كلام خير الأنام، عليه الصلاة والسلام، ويلي هذين



النورين وكلا النبراسين: ما دوّنه علماء الشريعة الغراء بأقلامهم، وسطروه بكريم بنانهم، من علوم الدين ومعارف الشريعة ومن أهم ذلك وأنفعه: علم أصول الفقه، به تحلت الأدلة الشرعية، ما اتفق عليه واختلف فيه منها، وبه اتضحت أسس الاستنباط وطرقه، ومدلولات الكلام العربي وفضله، وشروط الاجتهاد وأهله، وبه عرف الفقيه الأصيل، من المتفقه الدخيل، والقول الصحيح المعتبر، من الخطأ البغيض المحتقر.

ولأجل عظيم أهميته، وجليل شأنه، ورفيع قدره، فقد خط علماؤنا الأجلاء بأقلامهم، ودونوا في قراطيسهم، وتنوعت به تصانيفهم، ومن جملة ذلك المخطوطات النادرة ومنها كتاب حاشية الأمير الكبير على جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلي في أصول الفقه لمؤلفه شيخ الشيوخ علامة الديار المصرية الفقيه الأصولي أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر السنباوي الأزهري المصري المالكي المعروف بالأمير الكبير المتوفى سنه ١٢٣٢ هـ، وكان منهجه فيه سهل العبارة، واضح الدلالة، ليس فيه إطناب ممل، ولا اختصار مخل.

وقد كان تحقيق كتب هؤلاء العلماء الفضلاء، والأعلام النبلاء، ولا يزال موضع اهتمام عند الباحثين، فإن ما بذل في تحقيق كتب تراثنا الإسلامي ونشره يعد منقبة ومفخرة لهذه الأمة، ودليل على أن مهما تطاول بها العمر، فإن حاضرها متصل بماضيها، وقد وفقني الله لتحقيق حاشية الأمير الكبير محمد بن محمد بن أحمد السنباوي على جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلي من قوله بمعنى صيغته لأنها الموصوفة بالاتصال والكلام في المخصص المتصل إلى نهاية الكتاب تحقيقاً ودراسة وتقع في ٦٦ لوحة.

أهمية الموضوع:

تظهر أهمية الموضوع فيما يلي:

١. اتصاف الحاشية بسهولة العبارة ووضوحها وقربها من القارئ.

٢. مكانة المؤلف العلمية فللمصنف مؤلفات كثيرة في غالب علوم الشريعة تزيد على إحدى وعشرين مؤلفاً، بعضها حقق وطبع، وبعضها ما يزال مخطوطاً إلى الآن، وسيأتي بيان ذلك عند ذكر مؤلفاته.

٣. اهتمام صاحب الحاشية بالمباحث اللغوية والجانب اللغوي اهتماماً بالغاً كونه من علماء اللغة العربية.

٤. تمكن مصنفه من علم الأصول كونه يناقش المسائل ويرد على ما لا يراه راجحاً ويورد الأدلة على ذلك بأسلوب واضح جلي.

أسباب اختيار الموضوع:

١. مكانة مؤلف الحاشية العلمية فهو من كبار علماء عصره، كما يظهر ذلك جلياً من خلال

مؤلفاته الكثيرة في أغلب علوم الشريعة، ومن خلال من ترجم له من العلماء، فقد انتهت إليه رئاسة العلم في مصر وما حولها، ومؤلفاته تزيد على إحدى وعشرين مؤلفاً بعضها حقق وبعضها ما يزال مخطوطاً.

٢. رغبتي في تحقيق المخطوطات كونها إرث علماء الأمة الذين مضوا وإخراجها من خزائنها إلى المكتبات المعاصرة.

٣. كون تحقيق المخطوطات أحد مسارات القسم في الرسائل العلمية.

٤. كوني لم يسبق لي أن قمت بتحقيق مخطوط حسب القواعد الإملائية والضوابط البحثية المعاصرة، وأردت من خلال تحقيقي لجزء من هذه الحاشية التدرب على تحقيق المخطوطات بشكل علمي.

توثيق نسبة الكتاب إلى مؤلفه:

لا شك في نسبة هذا الكتاب إلى مؤلفه، وجاء ذلك صريحاً في مقدمة المخطوط والذي أثبته أحد تلاميذ المصنف والذي قام بنسخها أيضاً بنفسه، حيث جاء في مقدمة المخطوط: فهذه تقريرات على جمع الجوامع وشرحه للعلامة المحلي اختطفتها من ثمار تقرير شيخنا العلامة الشهير سيدي محمد الأمير حال قراءته لنا الشرح المذكور عام تسعة وتسعين ومئة وألف.

الدراسات السابقة:

لم يسبق أن حُقق هذا المخطوط، فهو ما يزال بكراً، وهذا ما أفادني به مركز نفائس المخطوطات في جمهورية مصر العربية، والمخطوط من مقتنيات مكتبة الأوقاف المركزية بمسجد السيدة زينب بالقاهرة برقم: ٩٣٩.

خطة الدراسة والتحقيق:

تتكون خطة تحقيق هذا المخطوط من مقدمة، وقسمين، وفهارس.

المقدمة: تحتوي على ما يلي:

١- الافتتاحية.

٢- أهمية الموضوع.

٣- أسباب اختياره.

٤- توثيق نسبة الكتاب لمؤلفه.

٥- الدراسات السابقة.

٦- خطة البحث.

القسم الأول: في الدراسة، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بـالأمير الكبير السنباوي، (ت: ١٢٣٢هـ.)، وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، وكنيته، ولقبه.

المطلب الثاني: مولده، ونشأته العلمية، ووفاته.

المطلب الثالث: شيوخه.

المطلب الرابع: تلاميذه.

المطلب الخامس: مؤلفاته.

المطلب السادس: ثناء العلماء عليه.

المنهج المتبع في التحقيق:

١- نسخ النص من المخطوط وكتابته بمقتضى قواعد الإملاء الحديثة، وقواعد اللغة العربية، والعناية بعلامات الترقيم.

٢- ضبط ما يحتاج إلى ضبط من الكلمات المشكلة والألفاظ المحتملة.

٣- تمييز عبارة متن جمع الجوامع مع شرحه عن نص الأمير الكبير وذلك بوضعها بين «قوسين» بخط غامق.

٤- إذا جزمت بوجود خطأ فإنني أثبته كما هو، واضعاً إياه بين هلالين، هكذا ، والتنبيه على ذلك في الحاشية.

٥- وضع خط مائل هكذا (/) للدلالة على نهاية اللوحة من الأصل مع الإشارة إلى رقم اللوحة في الهامش.

٦- التعليق على المسائل العلمية والمعلومات حسب الحاجة.

٧- بيان مذهب أهل السنة والجماعة في المسائل العقدية، والتنبيه والرد على المخالفات العقدية من غير إطالة.

٨- ذكر عناوين الأبواب والفصول والمسائل التي لم يذكرها المصنف، ووضعها بين معقوفتين، مثل: مسألة: [النهي يفيد التحريم].

٩- عزو الآيات القرآنية إلى سورها مع بيان أرقامها بالرسم العثماني.

١٠- عزو الأحاديث النبوية إلى مصادرها المعتبرة، فإن كان في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت بعزوه إليه، وإن لم يكن فيهما أو في أحدهما خرجته من كتب الحديث المعتمدة مع ذكر كلام أهل العلم في بيان درجة الحديث صحة وضعفاً.

١١- توثيق النقول من مصادرها الأصلية والاعتماد عليها في ذلك.

١٢- شرح الكلمات الغريبة، والمصطلحات العلمية من المصادر المختصة.



١٣- الترجمة الموجزة للأعلام عند أول ورودهم وتوثيقها من الكتب المختصة بالتراجم.

١٤- الالتزام بعلامات الترقيم وضبط ما يحتاج إلى ضبط مع الرجوع إلى الكتب المختصة بذلك.

١٥- وضع الفهارس العلمية اللازمة للاستفادة من البحث حسب ما ورد في الخطة.

نماذج من صور المخطوط


بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

صورة بداية المخطوط

صورة من وسط المخطوط

تعليما وقراءة وعملا ولا يخفى ما فيه لانه معلوم للمص دون غيره وعبارات
غيره علمه من قوله ثم وقيل المراد ثم من جهة العلم اي انه اتى على صفة الكمال
الذي تحققه الاثم بان يكتب اليه مثلا او انه مبالغة لانه ابلغ فان
ابقاعه على الاصحاب ربما يتوهم منه المجاز وهو الابهام نعم فان المص تكلم
في كلام ابي الطيب وهو ان ابا الطيب عبر بالماضي والمص عبر بالمضارع
في قوله لم ينظر الخ وفي قوله وينظره الاعمى الخ لانه يهام هذا ينظره الاعمى
بمعنى لا ينظر وهو ابو الطيب بالكلمات والمص بالكلام ويجاب بانه يلزم من
بلاغة الكلام بلاغة الكلمات دون العكس عند هم الزمان اي اهل الزمان
مدفوعا الابلغ انه خال من الزمان ففي كل درة الخ والجد يستدل على
معنى كواد المعلق وربما ذكر بالحد فانه من هذا احسن الخ لانه لا
في مسئلة قوله الخ اي ليس يحجة اوكان الوصف الخ لو جعله عطفا على اسم
كان احسن يحك انا الخ خبر مبتدا محذوف اي هو تحث اي في الامر
ملتبس بها الخ هي انا الخ خليقا من الخلق بمعنى التخلق في
الصدق اي معهم وقوله والتصديق اي للانبياء انه قد رزق الخ
الحق انه يعتقد انه مفضول ولكن هذا الاعتقاد لا يوجب عنده
لانه قد رضي بما قسم له وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله
وصحبه وسلم وكان الفراغ من كتابة هذه
الحاشية المباركة في يوم الجمعة خمسة ايام
خلت من شهر شعبان المبارك ١٢٣٧
على يد افقر العباد الى الله احمد
الصيرفي الشرقاوي الشافعي
اثبت على الصبر قوي عفى
الله له ولوالديه وللمسلمين
اجمعين
امين

صورة نهاية المخطوط

◇◇

قسم الدراسة

المبحث الأول: التعريف بـالأمير الكبير السنباوي، (ت: ١٢٣٢هـ.)

اسمه ونسبه وكنيته ولقبه

هو الأمير الكبير محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر بن عبد العزيز السنباوي الأزهري المالكي المعروف بالأمير واشتهر بالأمير لأن جده أحمد كانت له إمرة بالصعيد بمصر وأصله من المغرب نزل بعض أجداده بسنبو واستقروا بها.

مولده ونشاته العلمية ووفاته

ولد في (سـنبو)[1] وإليها نسـبته السـنباوي سـنه ١١٥٤هـ نشـأ في حجر والده تلقى عنه كلام رب العالمين ، وانتقل إلى القاهرة وعمره تسـع سنوات وتعلم في الأزهر وتوفي بالقاهرة يوم الاثنين، عاشر ذي القعدة سنه ١٢٣٢هـ..

شيوخه:

وضـع العلامــة الأمير ثبتاً جليـلاً جمع فيه أعيـان العلماء الذين لازمهم وأخـذ عنهم، على اختلاف تخصصاتهم ودرجاتهم.

ذكـر العلامة الكتاني في «فهرس الفهارس والأثبـات» (٢/ ١٠٩٢) أنه عثر على ظهر إحدى النسخ الموجودة بمصر مكتوباً عليها اسم لهذا الثبت، وهو: «سدُّ الأرب في علوم الإسناد والأدب».

وبالوقـوف على هذا الثبت نجد الأمير رحمه الله تعالى يذكر عشـرة من شـيوخه ويقتصـر عليهم ويقول: (ولنقتصـر من ذكر الأشياخ على هؤلاء العشرة الكرام، وإن كان لنا غيرهم مشايخ عظام، عُمُدٌ فخام، لكن غالب أسانيدهم عن الأخذ عمَّن ذكرنا[2].

وهؤلاء الأشياخ هم:

- الإمام العلامة نور الدين، أبو الحسن، علي بن أحمد الصعيدي العدوي المالكي، المتوفى سنة (١١٨٩ هـ):
- العلامة الأستاذ محمد بن أحمد البليدي المالكي، المتوفى سنة (١١٧٦ هـ):
- العلامة المسند التاودي بن سودة المالكي، المتوفى سنة (١١٩٢ هـ):
- العلامة المسـند نور الدين، أبو الحسـن، علي بن محمد العربي بن علي العربي السـقاط المالكي، المتوفى سنة (١١٨٣ هـ):

---

(١) بفتح أوله وثانيه ثم باء موحدة قرية قديمة وهي إحدى قرى محافظة أسيوط بمصر ، انظر معجم البلدان ٣-٣٤٨ القاموس الجغرافي محمد رمزي ٣-٤٨.

(٢) سد الأرب (ص ١٦).



- العلامة حسن بن إبراهيم الجبرتي، المتوفى سنة (١١٨٨ هـ)
- العلامة الأديب، جمال الدين، يوسف بن سالم الحفني، المتوفى سنة (١١٧٨ هـ):
- العلامــة المحقــق، أبو عبــد الله، بــدر الدين، محمــد بن ســالم الحفني، المتوفى ســنة (١١٨١هـ):

تلامذته:

ولده محمد الأمير الصغير المتوفى سنة (١٢٥٣ هـ)[١]

وأحمد منَّة الله الشباسي الأزهري المتوفى سنة (١٢٩٢ هـ).

أ+

+حمد بن محمد بن إسماعيل الطهطاوي المتوفى سنة (١٢٣١).

مؤلفاته:

نعتــت مؤلفات العلامة الأمير بالاشــتهار وغايــة التحرير، والمتأمل فيها يــرى الطابع العام الذي ساد في عصره قد تجلى فيها، فغالب تآليفه حواشٍ وشروح وتحرير مسائل.

فمما تم الوقوف عليه منها:

في الفقه:

كتاب «المجموع»، وهو من أبرز ما صــنَّف، حاكى في اختصــاره وحصــر مســائله «مختصر خليل» في الفقه المالكي.

وقد شرحه الأمير، وحشَّى عليه كذلك، واسم الحاشية: «ضوء الشموع على شرح المجموع»[٢].

وله في الفقه المالكي كذلك:

«الإكليل في شرح مختصر خليل».[٣]

وله: «حاشية على الشيخ عبد الباقي على المختصر»،

و «حاشية على شرح الزرقاني على العزية»،

«حاشية على مغني اللبيب» اشتهرت بـ «حاشية الأمير».[٤]

ثناء العلماء عليه

قــال عنه المؤرخ الجبرتــي رحمه الله: (إليه انتهت الرئاســة في العلوم بالديار المصــرية،

(١) (عجائب الآثار ٧-٤٢٤).

(٢) مطبوع في أربعة أجزاء تحقيق محمد محمود الطبعة الأولى ١٤٢٦.

(٣) طبع في مجلد مكتبة دار الفضيلة تحقيق أحمد مصطفى الطهطاوي.

(٤) طبع في مجلدين دار إحياء الكتب العربية.

وباهت مصـر ما سـواها بتحقيقاته البهية، اسـتنبط الفروع من الأصـول، ومهر وأنجب، وتصدَّر لإلقاء الدروس في حياة شيوخه، ونما أمره، واشتهر فضله، خصوصاً بعد موت أشياخه)[١]

المبحث الثاني: التعريف بكتاب (حاشية الأمير الكبير السنباوي).

أولاً: تحقيق عنوان الكتاب:

قول الناسـخ للمخطوط في اللوحة الأولى تقريرات الأمير الكبير محمد بن محمد السنباوي على جمع الجوامع وشـرحه للجـلال المحلي فهذه التقريرات على جمع الجوامع وشـرحه للعلامة المحلي اختطفتها من ثمار تقرير شـيخنا العلامة الشـهير سـيدي محمد الأمير حالة قراءته لنا الشرح المذكور عام تسع وتسعون ومائة وألف.

ثانيًا: توثيق نسبه الكتاب الى المؤلف:

أولاً: قـول ناسـخ المخطـوط في المقدمة في اللوحـة الأولى تقريرات الأميـر الكبير محمد بن محمد السـنباوي على جمع الجوامع وشـرحه للجلال المحلي اختطفتها من ثمار تقرير شيخنا العلامة الشـهير سـيدي محمد الأمير حالة قراءته لنا الشـرح المذكور عام تسـع وتسـعون ومائة وألف.

ثانيًا: مثبت في جمهورية مصر العربية في مكتبة نفائس المخطوطات على أن الكتاب للشيخ الأمير الكبير محمد بن محمد السنباوي.

ثالثًا: أهمية الكتاب:

أولاً: الكتاب يتعلق بكتاب قيم وهو جمع الجوامع وشرحه للمحلي.

ثانياً: تظهر قيمة الكتاب من قيمة مؤلفه وتوسعه في علوم الشريعة والعربية.

ثالثًـا: اعتمـد المؤلف في تقريراته على مصـادر مهمـة، وعلماء أئمة، ومن خلال دراسـتي للكتاب، من قوله بمعنى صيغته لأنها الموصوفة بالاتصال، إلى نهاية المخطوط، يتبين أن المؤلف اسـتفاد فـي كتابه من كثير من العلماء ويذكر أسـماءهم وأسـماء كتبهم أحيانًـا عند النقل منهم والإشـارة إليهم مثل الزركشـي، والبزدوي، والطرطوشـي، والعراقي، وابن الحاجب، والباقلاني، والقرافي، وغيرهم، والكتب كشرح المختصر.

رابعًا: وصف النسخة الخطية للكتاب:

بعـد البحث في جميـع فهارس المكتبات التـي تمكنت من الاطلاع عليها، والسـؤال المتتابع لكثير من المهتمين والمختصـين بالمخطوطات، لم أجد إلا نسـخة واحدة مصـدر النسخة مركز نفائس المخطوطات في جمهورية مصر العربية، والمخطوط من مقتنيات مكتبة الأوقاف المركزية

---

(١) عجائب الآثار (٧-٤٢١).

بمسجد السيدة زينب بالقاهرة رقم (٩٣٩).

عدد اللوحات (٢١٠).

وعدد الأسطر في اللوح الواحد (٢٦) سطراً.

عدد متوسط الكلمات في السطر الواحد (١٢) كلمة.

اسم الناسخ وتاريخ النسخ: أحمد الصيرفي الشرقاوي الشافعي ابن علي الصيرفي فرغ منها بتاريخ يوم الجمعة الخامس من شهر شعبان من سنة ١٢٣٧.

حالة النسخة: خطها جيد ومقروء، ليس فيها سقط أو بياض، واضحة المعالم، خط نسخ.

خامسًا: نماذج من النسخ الخطية:

قسم التحقيق

[الكتاب الثالث في الإجماع من الأدلة الشرعية][١].

الكتاب الثالث في الإجماع. قوله: **(من الأدلة الشرعية)** حال من الإجماع لازمة، أو خبر مبتدأ محذوف، ولا ينافي عدّه من الأدلة الشرعية كون الجمع عليه[٢] قد يكون غير الشرعي وقول شيخ الإسلام[٣] أنه متعلق بقوله الثالث، وكان حقه أن يقدمه بلصقه ١٨٠/ب فلعله سبق قلم، فإن الثالث صفة للكتاب وليس الكتاب بمعنى الألفاظ، أو المسائل[٤] تأمل.

قوله: **(مجتهد الأمة)**[٥] أي: أمة الإجابة لا الدعوة. قوله: **(وناهيك بحسن)** ناهي خبر مقدّم، وبحسن مبتدأ مؤخر، والباء زائدة أي: حسن ذلك ناهيك عن الالتفات لغيرِه. أو الباء سببيّة، وناهي خبر مبتدأ محذوف، أي: وهو ناهيك بسبب حسن إلخ[٦]، والضمير للمصنف

---

(١) هذا العنوان من المحقق استفدته من حاشية العطار مع شرح الجلال المحلي، (٢/ ٢٠٩).

(٢) قوله (الجمع) تصحيف والصواب (المجمع عليه) لقول العطار: «ولا ينافيه كون المجمع عليه يكون» حاشية العطار على شرح الجلال المحلي (٢/٢٠٩).

(٣) تَقيّ الدِّين السُّبْكي (٦٨٣ - ٧٥٦ هـ) علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي الأنصاري الخزرجي، أبو الحسن، تقيّ الدين، شيخ الإسلام في عصره، وأحد الحفاظ المفسرين المناظرين. وهو والد التاج السبكي صاحب الطبقات. ولد في سبك (من أعمال المنوفية بمصر) وانتقل إلى القاهرة ثم إلى الشام. وولي قضاء الشام سنة ٧٣٩ هـ واعتل فعاد إلى القاهرة، فتوفي فيها، من كتبه «جمع الجوامع» لم يكمله، «مختصر طبقات الفقهاء»، (إحياء النفوس في صنعة إلقاء الدروس)، ينظر في سير أعلام النبلاء (١٧-١٤) و الأعلام للزركلي (٤-٣٠٢).

(٤) قال العطار: «المجمع عليه يكون شرعيًّا كحل النكاح، ولغويًّا ككون الفاء للتعقيب، وعقليًا كحدوث العالم، أو دنيوياً كتدبير الجيوش» حاشية العطار على شرح الجلال المحلي (٢/٢٠٩- ٢١٠). ومن هنا يتبين أن الإجماع أنواع شرعي ولغوي وعقلي ودنيوي.. إلخ.

(٥) «علم من اعتبار مجتهد الأمة اختصاصه بالمسلمين» الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، (ص٤٨٨).

(٦) أورد وجهين لإعراب هذه الجملة (وناهيك بحسن).

أو المصنوعة وفيه إظهار في مقام الإضمار. قوله: (**فلا عبرة باتفاق غيرهم**)[١]، أي: وحده فلا يسمى إجماعًا، وأما مع غيرهم فيحتمل فلا ينافي قوله[٢]، وهل يعتبر إلخ. قوله: (**اللازمة للإجماع**) دفع به ما يقال لا حاجة لقوله لا افتقار الحجة لأن الكلام في الإجماع، وحاصل الدفع أن الحجة لما كانت لازمة للإجماع صح ذكرها.

قوله: (**في قوله بالثاني**)[٣] أي: افتقار الحجة له. قوله: (**ويدل له التفرقة إلخ**) إذ لو كان شرطًا في جواز الإطلاق ما كان للتخصيص بالمشهور وجه بل الخفي كذلك فلا يصح أن يقال: أجمعت الأمة[٤] إذ العامة لا يخطر ذلك ببالهم، والتفرقة تدل على أن الشرط في اعتبار الحجة. قوله: (**لأن إضافة مجتهد إلخ**) لِما مرَّ من أن إضافة المفرد المحلى بأل تفيد العموم.

قوله: (**بأن كان للاجتهاد فيه مجال**) أي: بأنَّ مذهب المخالف للاجتهاد فيه مجال بأن كان قوي المدرك، وإلا فموضوع الكلام الاجتهاد[٥].

قوله: (**فإن لم يسغ**) لمخالفته النص. قوله: (**فالحجة في قوله**) أي: لازمة في قوله. قوله: (**لأن الإجماع قطعي[٦] فيه**) أنه لا يلزم من قطعية دلالته قطعيته في نفسه كما لا يلزم من قطعية الدال قطعية المدلول[٧]. قوله: (**وهم**) أي: أهل البيت. قوله: (**مِرْط**) بكسر الميم وسكون الراء كساء في صوف، أو خز، أو كتان، وقيل: هو الإزار[٨]. قوله: (**أقوال إلخ**) خبر مبتدأ محذوف أي: وهذه الأقوال هي أقوال أي: أنها مبنية عليها كما أفاده الشارح. قوله: (**من جمع المسألتين**)[٩]؛ ليعلم أن إحداهما مفرعة على الأخرى. قوله: (**في الجملة**) أي: من غير نظر لخصوص قول من الأربعة. قوله: (**للإجماع عليه**) فإنه لا يجوز خرق الإجماع. قوله: (**الانقراض**) أي: من حيث هو

---

(١) يعني أن الإجماع لأهل العلم من أمة الإجابة من المسلمين، فلا عبرة بغير هؤلاء.

(٢) السنيكي: «قيل يعتبر مطلقًا، وقيل يعتبر في المشهور دون الخفيّ كدقائق الفقه، وقيل يعتبر وفاق الأصولي لهم في الفروع لتوقف استنباطها على الأصول» غاية الوصول، للسنيكي، (ص١١٢).

(٣) «يدل له التفرقة بين المشهور والخفي (و) اعتبر (آخرون الأصولي في الفروع)، فيعتبر وفاقه للمجتهدين فيها» شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (٢/ ٢١١).

(٤) قوله (فلا يصح أن يقال أجمعت الأمة) لأن العامة لا يعرفون إجماعًا ولا يخطر ذلك ببالهم.. أقول: وهذا وارد تجوزًا بتبعية عامة الناس لخاصتهم من العلماء، وتوسعًا بإيراد سواد الأمة تحت علماء الأمة وأئمتها.

(٥) «إن ساغ الاجتهاد في مذهبه بأن كان للاجتهاد فيه مجال كقول ابن عباس بعدم العول، فإن لم يَسُغ كقوله بجواز ربا الفضل فلا تضر مخالفته» شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (٢/ ٢١٢).

(٦) قال ابن أمير الحاج: «الإجماع قطعي الثبوت، والدلالة» التقرير والتحبير على كتاب التحرير، لابن أمير الحاج، (٣/ ٣٢٤) وقال الكوراني: «الإجماع قطعي، فلا يثبت بخبر الآحاد» الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، للكوراني، (٣/ ١٤٧).

(٧) ينظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (٢/ ٢١٣).

(٨) الأزر: ما يستر أسفل البدن، ولا يكون مخيطاً، يذكر ويؤنث. انظر تاج العروس (١٠/٤٣).

(٩) (أقوال اعتبار العامي والنادر هل يعتبران، أو لا يعتبران كما تقدم أو يعتبر العامي دون النادر أو العكس كما يستفاد من جمع المسألتين) شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (٢/ ٢١٥-٢١٦).

لا انقراض الكل ليصح قوله إن بقي إلخ. قوله: (**إذ لا يصدر إلخ**) أي: وبعد إمعان النظر لا يمكن ١٨١/أ حدوث مخالف.

قوله: (**أن إجماع الأمم**) أي: كل أمة لا إجماع الجميع مع بعض. قوله: (**غير حجة**)[١] فيه أن الكلام في الإجماع[٢]، ولا يلزم من كونه ليس إجماعًا نفي الحجة إلا أنها لازمة له فيلزم من نفيها نفيه. قوله: (**بناء على أن شرعهم إلخ**) أي: أن الحجة مبنية على ذلك، ولا يلزم من كون شرعهم شرع لنا أن إجماعهم حجة[٣]، لاحتمال أنه ليس عندهم من الأدلة الشرعية، والدليل إنما ورد في شرع هذه الأمة. قوله: (**لكونه ظنيًا في الأغلب**) غير الأغلب ما قطع فيه بنفي الفارق[٤]، وأورد عليه أن الدليل أخص من المدَّعَى؛ لأن الخلاف في القياس مطلقًا إلا أن يقال إن قوله في الجملة راجع لأصل الدعوى أيضًا، وقد أجمع إلخ استدلال بالوقوع ويلزم منه الجواز ففيه رد عليهما. قوله: (**وعلى إراقة الزيت**)[٥]، كأنه لم يعتبر القول بقبوله التطهير. قوله: (**قبل استقرار الخلاف**) أي: قبل ثباته وقوته بطول الزمن. قوله: (**فإنه يعلم إلخ**) هذا معلوم، وإنما أعاده لطول الفصل. قوله: (**لصدق تعريف إلخ**) أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأن قصر الزمن نزلهم كأنهم في عصر واحد وليس فيه خرق للإجماع. قوله: (**هذين الاتفاقين**) أي: اتفاق أهل العصر بعد خلافهم، واتفاق من بعدهم[٦].

---

(١) قال السمرقندي: «إجماع الأمم السالفة ليس بحجة، لما أنه لا حاجة إليه، لوجود الدليل القاطع حال حياة رسلهم، وبعد وفاتهم تتجدد الرسالة، ولهذا لا ينعقد الإجماع في حال حياة الرسول ﷺ، لأنه لا حاجة» ميزان الأصول في نتائج العقول، للسمرقندي، (١/ ٥٢٦)، وينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، (٦/ ٣٨٧)، والغيث الهامع شرح جمع الجوامع، للعراقي، (ص٤٩٨)، وتحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، للمرداوي، (ص١٤٥)

(٢) قال المحلي: (وهو الأصح) لاختصاص دليل حجية الإجماع بأمته كحديث ابن ماجه وغيره «إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ» وقيل إنه حجة بناء على أن شرعهم شرع لنا). شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (٢/ ٢١٧). والحديث أخرجه ابن ماجه في سننه (٥/ ٩٦) رقم: «٣٩٥٠» أبواب الفتن، باب: السواد الأعظم. وفي مصباح الزجاجة: «هَذَا إِسْنَاد ضَعِيف لضعف أبي خلف الأعمى واسْمه حَازِم بن عطار» مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، للكناني، (٤/ ١٦٩).

(٣) «حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع» (٢/ ٢١٧).

(٤) قال أبو يحيى: «القياس لكونه ظنيًا في الأغلب يجوز مخالفته لأرجح منه، فلو جاز الإجماع عنه لجاز مخالفة الإجماع. قلنا إنما يجوز مخالفة القياس إذا لم يجمع على ما ثبت به، وقد أجمع على تحريم أكل شحم الخنزير قياسًا على لحمه» غاية الوصول للسنيكي، (ص١١٣). وشرح الجلال المحلي (٢/ ٢١٨)، والأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، للسيناوني، (٢/ ٩٩).

(٥) قال السيناوني: «وقال الجلال السيوطي: وهو جائز واقع عند الجمهور فقد أجمع على تحريم شحم الخنزير قياسًا على لحمه، وعلى إراقة الزيت الذي وقعت فيه فأرة قياسًا على السمن» الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، للسيناوني، (٢/ ٩٩). وأورد السيوطي في (التوشيح) من حديث مَيْمُونَةَ أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ: سُئِلَ عَنْ فَأْرَة سَقَطَتْ فِي سَمْن، فَقَالَ: «أَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا فَاطْرَحُوهُ، وَكُلُوا سَمْنَكُمْ». التوشيح شرح الجامع الصحيح، (١/ ٣٦٣) رقم: «٢٣٥» كتاب الوضوء باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء.

(٦) قال المحلي: «(أن اتفاقهم) أي المجتهدين في عصر (على أحد القولين) لهم (قبل استقرار الخلاف) بينهم بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق (جائز ولو) كان الاتفاق (من الحادث بعدهم) إن ماتوا ونشأ غيرهم فإنه يعلم جوازه أيضًا لصدق تعريف الإجماع على كل من هذين الاتفاقين» شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢١٨/٢).

◇◇

قوله: **(قاطعًا)** أي: باعتبار نظر القائل به؛ إذ لو كان قاطعًا حقيقة ما أمكن الخلاف لأنه ليس محل اجتهاد. قوله: **(فلا اتفاق)** أي: معتبر أو لأنه لما كان مشروطًا لما ذكر علم أنه إذا وجد اتفاق يقال المجوز بعدم الجواز. قوله: **(إن طال الزمان فيه)** أن هذا هو الموضوع، فإن الموضوع بعد استقرار الخلاف، ولا يكون إلا بطول الزمن[١]، وأجاب شيخ الإسلام بأنه ذكره توضيحًا، وأجاب الكمال بأن المراد طول زائد على ما يستقر فيه الخلاف. قوله: **(يجوز مطلقًا)** أي: طال الزمن أو قصر، والمراد بالقصر عدم الزيادة على ما استقر فيه الخلاف فلا يرد أنه خروج عن الموضوع[٢].

قوله: **(ونفي وجوب الزائد)** خارج عن الإجماع فسقط ما قيل[٣]. قوله: **(وثانيها أنه /١٨١/ب حجة وإجماع)** قدمه على الأول لموافقته الثالث في المعنى لما يأتي. قوله: **(في مثل ذلك)** أي: في مثاله.

قوله: **(مطلقه)** أي: مطلق اسم الإجماع أي: الإجماع المطلق عن التقييد. قوله: **(عنده)** أي: عند الثالث. قوله: **(بالقطعي)** والسكوتي[٤] لا قطع فيه. قوله: **(كما سيأتي)** أي: في قول المصنف، وفي تسميته إجماعًا خلاف لفظي[٥]. قوله: **(كالخوف)** أي: خوف الانتقام. قوله: **(لا ينسب إلى ساكت قول)**[٦]. لعله في الغالب وإلا فسكوت البِّكرِ عنده أيضًا إذنٌ. قوله: **(وأَوَّلُها)** جعله هو الأول كأنه لقوته بنسبته للشافعي، وإلا فيمكن أن ما جعله الثاني أن يكون هو الأول.

قوله: **(بخلاف الحكم إلخ)** أي: فلا يبحث فيه؛ لأنه يرفع الخلاف فلا يعد السكوت عليه إجماعًا[٧]. قوله: **(عكسه)** بالنصبِ مقول القول؛ لأنه وإن كان مفردًا فيه معنى القول، وبالرفع خبر لمحذوف أي: وعندي عكسه. قوله: **(وهو قول من قال)** أي: مخالفة الأقل لا تضر أي: عند

---

(١) ينظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (٢/ ٢٢٠- ٢٢١).

(٢) ينظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (٢/ ٢٢١).

(٣) قال الآمدي: «التمسك بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع» الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، (١/ ٢٨١) ولكنه معتبر ينظر: تشنيف المسامع بجمع الجوامع، للزركشي، (٣/ ١٢٢)، والغيث الهامع شرح جمع الجوامع، العراقي، (ص٥٠١)، ومفتاح الوصول إلى علم الأصول، الفاسي محمد الطيب، (ص٢٦٥).

(٤) عرف الجلال الإجماع السكوتي، فقال: «بأن يقول بعض المجتهدين حكمًا ويسكت الباقون عنه بعد العلم به» شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (٢/ ٢٢١). وقال الكوراني: «هو أن يفتي واحد بحضرة جمع، ولم ينكر عليه أحد منهم، ومحله قبل استقرار المذاهب، وأما بعده لا يدل السكوت على الموافقة اتفاقاً، لأن الإنكار غير معتاد» الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، للكوراني (٣/ ١٦٣).

(٥) ينظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي (٢/ ٢٢٢)، والأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، للسيناوني، (٢/ ١٠٢).

(٦) نسب أبو يعلى الفراء هذا للإمام الشافعي، العدة في أصول الفقه، (٤/ ١١٧١)، وكذا الزركشي فقال: «ولهذا قال الإمام الشافعي -رضي الله تعالى عنه- «لا ينسب إلى ساكت قول». في المنثور في القواعد الفقهية (٢/٢٠٦). وينظر: الأشباه والنظائر، السبكي، (٢/ ١٦٨)، والأشباه والنظائر، ابن نجيم (ص١٢٩).

(٧) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي، (٢/ ٢٢٣).

التصـريح بالمخالفة فعند السكوت لا تضـر بالأولى فلا اعتراض تأمل. قوله: **(قال وهل هو إلخ)** أي: على الصحيح. قوله: **(فيه وجهان)** هما قول المصنف وفي تسميته إلخ[1].

قوله: **(مطلق اسم الإجماع)** الظاهر أنه من إضـافة الصـفة للموصـوف أي: اسـم الإجماع المطلق عند التقييد فلا يطلق على الظني فإن قُيِّد بالسـكوتي. يطلق عليه بلا خلاف فليس المراد مطلق الإجماع من حيث هو الشامل للسكوتي[2].

قوله: **(وإنما يقيد)** أي: على هذا وأنه سُمِّي. قوله: **(لانصراف المطلق إلخ)** على هذا قولهم التبـادر من علامات الحقيقـة أي: غالبًا. قوله: **(وفي كونه إجماعًا)**[3]، أي: داخلاً فيما يصـدق عليه تعريف الإجماع كما هو القول الثاني والثالث، فإن الاتفاق كما يكون مقطوعًا فيه يكون مظنونًا، أي: وعدمه كما هو غيرهما. قوله: **(بلوغ الكل)** من إضافة المصدر للمفعول، وقول الواقعة بالرفع فاعل؛ لأن الأولى الإسـناد إلى المعنى وسـواء كان البلوغ قطعًا أو ظنًا بأن بلغ في الشـهرة ما يغلب احتمال بلوغ الكل على ما نقله ١٨٢/أ المصـنف في شـرح المختصر عن الأستاذ[4]، قال وهو دون الأول. قولـه: **(قال فيها إلخ)** كالتوضـيح لقول المصـنف مع بلوغ الكل وإشـارة مـن أول الأمر إلى أن الأولى للمصـنف ذكره بعد هذا كما يأتي له فاندفع البحث. قوله: **(وهو)** أي: السـكوت المقيد بالمقيـود[5]. قولـه: **(لصدق تعريف إلـخ)** فإن الاتفاق كما يكون مقطوعًا بـه يكون مظنونًا. قوله: **(وإن نفى بعضهم إلخ)** وهو ما اختلف فيه الثاني والثالث أي: فلا يمنع هذا النفي صـدق التعريف، وأورد عليه الناصر أنه يلزم أن التعريفَ غير مانعٍ لشموله لما لا يسمى إجماعًا. وأجاب قاسم: بأن

---

(١) بقية الأقوال في الإجماع السكوتي: بينها المحلي فقال: «(فثالثهما) أي الأقوال فيه أنه (حجة لا إجماع) وثانيها أنه حجة وإجماع؛ لأن سكوت العلماء في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة ونفى الثالث اسم الإجماع لاختصاص مطلقه» شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع» (٢/ ٢٢٢).

(٢) قال السنيكي: «ليس بإجماع بل حجة لاختصاص مطلق اسم الإجماع عند هذا القائل بالقطعي، أي المقطوع فيه بالموافقة وإن كان هو عنده إجماعًا حقيقة كما يفيده كونه حجة عنده، وقيل حجة بشرط الانقراض، وقيل حجة إن كان فُتيا لا حكمًا لأن الفتيا يبحث فيها عادة فالسكوت عنها رضا بخلاف الحكم» غاية الوصول للسنيكي، (ص١١٤). حاشية العطار على شرح الجلال المحلي، (٢/ ٢٢٣).

(٣) قال الزركشي: «وفي كونه إجماعًا يمنع الاجتهاد وجهان لأصحابنا: أحدهما: يكون إجماعًا لا يسوغ معه الاجتهاد، والثاني: لا يكون إجماعًا، وسواء كان القول فُتيا أو حكمًا على الصحيح. انتهى» البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، (٦/ ٤٦٦) وينظر: تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٣/ ١٢٨)، والغيث الهامع شرح جمع الجوامع، (ص٥٠٢)، وإرشاد الفحول للشوكاني، (١/ ٢٢٦).

(٤) قيل: «والأستاذ هو الشيخ أبو بكر الطرطوشي» تحت عنوان: «الأسماء المبهمة في مختصر ابن الحاجب» ينظر: المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، د. علي جمعة، (ص١٨٩).
الطرطوشي: محمد بن الوليد بن خلف أبو بكر الطرطوشي المالكي، لازم القاضي أبو الوليد الباجي وأخذ عنه مسائل الخلاف، رحل إلى العراق وتفقه على أبي بكر الشاشي، له (سراج الملوك)، (شرح رسالة أبي زيد القيرواني). انظر سير أعلام النبلاء (١٩/ ٤٩٠).

(٥) قوله (بالمقيود) تصحيف والصواب (بالقيود) وهو قول العطار: «أي السكوت المقيد بالقيود» حاشية العطار على شرح الجلال المحلي، (٢/ ٢٢٥).

التعريف مبني على الصحيح من تسميته. قوله: (وقيل لا) أي: لا يغلب ظن الموافقة فلا يصدق عليه التعريف فلا يكون إجماعًا حقيقة فلا يجتمع[1].

قوله: (**لأن مدركه المذكور إلخ**)[2]؛ أي: بقوله نظراً للعادة في مثل ذلك هو مدرك ذاك أي: القول بأنه حجة يعني المدرك الذي سبق بيانه بقوله؛ لأن سكوت العلماء إلخ فالمدرك فيهما واحد وهو كون العادة فيه ظن الساكت للقائل. قوله: (**ويؤخذ تصحيح إلخ**)[3] مفاده أن الأول غير كونه حجة مع أنه هو هو كما يفيده قوله وفي هذا الكلام إلخ. قوله: (**وبيان لمدركه**) أي: التحقيق وهو عطف علة على معلول. قوله: (**لما اتفق منها**) وهو الثاني والثالث.

وقوله: (**وما اختلف**) أي: وهما القولان مع غيرهما. قوله: (**من الوكالة**)[4]. الحاصلة بالفصل بين العامل والمعمول بأجنبي فإن قوله عن مثله متعلق بالسكوت وقوله مع بلوغ إلخ فاصل بينهما وهو أجنبي، وردَّ بأن مع أيضًا معمولة له على أنها ظرف لغو فليس بأجنبي. وأجيب بأن الوكالة من حيث تأخير الأهم على أنه يحتمل أنه ظرف مستقر حال[5]. قوله: (**لسلم من التكلف في تأويله**) بأن يراد بالظن الاحتمال المجرد عن الراجحية، كما هو معناه اللغوي وإلا فظاهره أن أصل الظن غير كافٍ فضلاً عن مجرد الاحتمال مع أنه كاف[6]. فتأمل. قوله: (**بأن كانت قطعية**) أي: مقطوع بها كالوحدانية. قوله: (**فالسكوت**) مبتدأ خبره قوله لا يدل على شيء، وقوله بخلاف المعلوم متعلق بالقول. قوله: (**لا يدل ١٨٢ /ب على شيء**) لاحتمال أن يكون السكوت اتكالاً على الدليل القطعي. قوله: (**للخلاف في كونه حجة وإجماعًا**) أي: وفي كونه إجماعًا أي: أنه فصله عما قبله من المسائل لتعدد محل الخلاف فيه بخلافها فإن محل الخلاف في كل منها واحد. قوله: (**بأن لم يبلغ الكل**) تفسير لعدم الانتشار. قوله: (**مما قبله**) أي: مما قال به أهل العلم لاحتمال أن لا يكون غير القائل إلخ، فيه أن هذا هو الموضوع فإن الموضوع عدم الانتشار، وقد

---

(١) ينظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي، (٢/ ٢٢٥).

(٢) قوله: (لأن مدركه المذكور) قال العطار: «أي بقوله نظراً للعادة في مثل ذلك هو مدرك ذاك أي القول بأنه حجة يعني المدرك الذي سبق بيانه بقوله؛ لأن سكوت العلماء إلخ فالمدرك فيهما واحد وهو كون العادة تفيد ظن موافقة الساكت للقائل» حاشية العطار على شرح الجلال المحلي، (٢/ ٢٢٥- ٢٢٦).

(٣) قال المحلي: «ويؤخذ تصحيح الأول من تصحيح أنه حجة؛ لأن مدركه المذكور هو مدرك ذاك وفي هذا الكلام تحقيق لحاصل الأقوال الثلاثة المصدر بها المسألة وبيان لمدركه» شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (٢/ ٢٢٥- ٢٢٦).

(٤) قوله (من الوكالة) تصحيف، والصواب (الركاكة) ويدل على هذا أمران أولهما: عدم صحة السياق، ثانيهما: قول الجلال في الشرح، والعطار والحاشية، كما يتبين.

(٥) قال العطار: «(قوله: من الركاكة) الحاصلة بالفعل بين العامل والمعمول بأجنبي فإن قوله عن مثله متعلق بالسكوت وقوله مع بلوغ إلخ فاصل بينهما وهو أجنبي ورد بأن مع أيضًا معمولة له على أنها ظرف لغو فليس بأجنبي. وأجيب بأن الركاكة من حيث تأخير الأهم على أنه يحتمل أنه ظرف مستقر حال» حاشية العطار على شرح الجلال المحلي، (٢/ ٢٢٦).

(٦) «الركاكة من حيث تأخير الأهم على أنه يحتمل أنه ظرف مستقر حال (قوله: لسلم من التكلف في تأويله) بأن يراد بالظن الاحتمال المجرد عن الراجحية كما هو معناه اللغوي» حاشية العطار على شرح الجلال المحلي (٢/ ٢٢٦).

يقال عبر بالاحتمال لأن المجزوم به عدم بلوغ الكل، وكونه لم يبلغ بعض أفراد الغير فلا جزم به. قوله: **(فيما تعم به البلوى)** أي: من الأفعال. قوله: **(لأنه لا بد إلخ)** لعموم البلوى. قوله: **(لانتفاء ظهور إلخ)** أي: ولو كان بالمخالفة لظهرت.

قوله: **(دنيوي)** أي: يتعلق بمصالح الدنيا[1]، فيحرم بأنه صواب ما دامت المصلحة التي نيط بها الدال قائمة، فإذا قبلت انتهى العمل بذلك الإجماع، ولا يكون ذلك شرفًا له، ولا بد أن تتعلق به الأحكام الشرعية حتى يدخله الاجتهاد، وبهذا يرد على المقابل القائل بعدم الإجماع فيه؛ لأنه لا يكون صريح قول الرسول فيه، وهو ليس حجة فيه؛ لقصة التلقيح المتقدمة في الأخبار وقوله عليه السلام: «أنعم[2] بأمور دنياكم»[3]، ولمراجعة الصحابة له، ورجوعه إليهم في بعض الآراء، كمنزل الجيش ببدر، على أنه قد تقدم أن الحق أن قول الرسول حجة، حتى في مصالح الدنيا، لأنه إما عن وحي أو اجتهاد، والتقرير عليه كالوحي لعدم الشهرة فيه.

قوله: **(وعقلي)**[4]، أي: لا تعلق له بأمر دنيوي أو ديني بمعنى الأعمال الظاهرية. قوله: **(كحدوث العالم)** فيه أنه إذا توقف ثبوت الباري على حدوث العالم[5]، كانت صحة الإجماع متوقفة عليه، فيلزم الدور فالمثال غير صحيح[6]، ويجاب: بأنه مبني على أن دلالة العالم على ثبوت الباري جهة الإمكان دون الحدوث. قوله: **(ووحدة الصانع)** بناء على أن دليل الوحدة عقلي. قوله: **(أما ما تتوقف صحة)** إلخ أي من الأمور العقلية. قوله: **(والنبوة فإنها أمر عقلي)** بمعنى أن العقل لا يحيلها ١٨٣/أ قوله: **(وإلا لزم الدور)**[7]؛ لأن حجية الإجماع لا تعلم إلا من الرسول، فهي متوقفة على النبوة، فلو توقفت على الإجماع لزم الدور. قوله: **(ولا يشترط إلخ)** انظر ما وجه مخالفة الأسلوب المار مع أنه وما بعده مأخوذ من التعريف.

قوله: **(والحجة في قوله إلخ)** أي: فالاحتجاج من حيث قول المعصوم لا من حيث الإجماع

---

(١) قوله (دنيوي) أي يتعلق الإجماع بأمور دنيوية، وغير ذلك.

(٢) قوله (أنعم) تصحيف، والصواب (أنتم أعلم) لأنه نص حديث مرفوع، قال ﷺ «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ» أخرجه مسلم كما سياتي.

(٣) يشير لحديث أنس بن مالك مرفوعًا قال: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلَقِّحُونَ، فَقَالَ: لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلَحَ. قَالَ: فَخَرَجَ شِيصًا، فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ: مَا لِنَخْلِكُمْ؟ قَالُوا: قُلْتَ كَذَا وَكَذَا. قَالَ: أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ» أخرجه مسلم في صحيحه (١٨٣٦/٤) رقم: «٢٣٦٣» كتاب الفضائل، باب: وجوب امتثال ما قاله شرعا، دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا، على سبيل الرأي..

(٤) قوله (عقلي) أي يتعلق الإجماع بأمر عقلي دون غيره.

(٥) فمسألة (حدوث العالم) مسألة عقلية تقوم على النظر والاستدلال، وهي إحدى المقدمات العقلية لإثبات وجود الباري تعالى. ينظر: المستصفى (ص٣٤٣)، الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (٤/ ١٧٨).

(٦) أي على سبيل الفرض والاحتمال وهي (دربة عقلية)؛ لأن المصنف لم يرد ذلك.

(٧) قال الجلال: «أما ما تتوقف صحة الإجماع عليه كثبوت الباري والنبوة فلا يحتج فيه بإجماع وإلا لزم الدور» شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (٢/ ٢٢٨)، وينظر: الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، للسيناوني، (٢/ ١٠٣).

فقـط[١]، وقد يقال إذا لـم تعلم عينه لا معنى للاحتجاج. قوله: (**بأن يلهمـوا الاتفاق إلخ**) فيه أن هذا يرجع للاستحسـان[٢]، ومن المسـتندات فإن أريد مستند ظاهر تفصح عنه العبارة ولا ينافي ذلك وجود معنى تقصـر عنه كان الخلاف لفظيًا. قوله: (**إمكانه**) أي: عادة لأنه موضـوع الخلاف فـإن العقلـيّ لا خلاف فيه. قولـه: (**كالإجماع إلـخ**) تنظير؛ لأن الكلام في الإجمـاع على الأحكام الشرعية. قوله: (**لا جامع لهم عليه**) أي: لا مقتضى للإجماع عليه فهو قياس مع الفارق بعد إمكانه أي: إمكانًا وقوعيًا.

قولـه: (**وقد دل الكتاب إلـخ**)[٣]، أي: فالرد إلى الإجماع رد إلى الكتاب. قوله: (**قطعه**) أي: عـادة. قوله: (**المعتبرون**) أي: من العلماء الباحثون عن الإجماع القائلون بحجيته، ولا بد أن يعلم بصـدورِ ذلك عنهم قطعًا سـماع منهم، أو نقل عنهـم بطريق مفيد قاسـم: كالتواتر. قوله: (كأن صريح إلخ) أي: أو يصرح بعض، وقامت القرينة عن الموافقة من الباقين.

قولـه: (**قطعـي**)[٤]، أي: عادة، لقـولِ الشـارح لإحالة العادة. قولـه: (**كالسكوتـي**)[٥]، أي: المجـرَّد عن القرائن التي تدل على الرضـا، وإلا كان كالصـريح تأمل. قولـه: (**للخلاف فيه**) أي: خـلاف المعتبريـن. قوله: (**لا يستحيل إلخ**) فيه نظر بل يسـتحيل. قوله: (**أي: أبـدًا**) كان الأولى أن يأتي في هذا بالعناية، فإنه خلاف المتبادر من كلام المصـنف، فإن المتبادر خرقاه أم لا، ولا

---

(١) قال القرافي: «والحجة في قوله لا في قولهم، وهذه الآية وهي قوله تعالى:﴿ومن يشاقق الرسول﴾ [النساء:١١٥] تمسك بها الشافعي» نفائس الأصول، للقرافي، (٦/ ٢٥٩٤). وقال الطوفي: «والحجة في قوله عليه الصلاة والسلام دون غيره» شرح مختصر الروضة، (٣/ ٦٩٢).

(٢) قال الشيرازي: «الاستحسان المحكي عن أبي حنيفة رحمه الله هو الحكم بما يستحسنه من غير دليل. واختلف المتأخرون من أصحابه في معناه، فقال بعضهم: هو تخصيص العلة بمعنى يوجب التخصيص وقال بعضهم: تخصيص بعض الجملة بدليل يخصها. وقال بعضهم: هو قول بأقوى الدليلين وقد يكون هذا الدليل إجماعًا وقد يكون نصًا وقد يكون قياسًا وقد يكون استدلالاً» اللمع في أصول الفقه للشيرازي، (ص١٢١)، وقال السمعاني «اسم لضرب دليل يعارض القياس الجلي» قواطع الأدلة للسمعاني، (٢/ ٢٦٨).

(٣) دليل حجية الإجماع قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول..﴾ [النساء: ١١٥] الآية توعد فيها على اتباع غير سبيل المؤمنين فيجب اتباع سبيلهم وهو قولهم، أو فعلهم فيكون حجة، وقيل ليس بحجة لقوله تعالى ﴿فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] اقتصر على الرد إلى الكتاب والسنة قلنا وقد دل الكتاب على حجيته. ينظر: شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (٢/ ٢٣١).

(٤) قال العطار: «والمختار عند الجمهور هو التفصيل وهو أن الإجماع القطعي المتَّفقَ لا يجوز تبديله، وهو المراد بما سبق من أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به، والمختلف فيه يجوز تبديله، كما إذا أجمع القَرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة رضي الله عنهم، ثم أجمعوا بأنفسهم أو أجمع من بعدهم على خلافه، فإنه يجوز لجواز أن تنتهي مدة الحكم الثابت بالإجماع، فيوفق الله تعالى أهل الإجماع للإجماع على خلافه.» حاشية العطار على شرح الجلال المحلي، (٢/ ٢٣٢- ٢٣٣).

(٥) «ما اتفق عليه المعتبرون فحجة قطعية، وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتي، وما ندري مخالفه، فحجة ظنية» البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، (٦/ ٣٨٩) وينظر: تشنيف المسامع (٣/ ١٣٣) والغيث الهامع، (ص٥٠٦) إرشاد الفحول للشوكاني، (١/ ٢٠٩). وحاشية العطار على شرح الجلال، (٢/٢٣٣)، فمثال الإجماع الظني ما هو من قبيل الإجماع كالسكوتي، وما ندر مخالفه فهو (حجة ظنية).

صحة له والأولى حمل الإطلاق على الأحوال. قوله: **(من أن له نصيبًا)**[1]، إما استظلالاً أو على طريق المشاركة. قوله: **(وعليه أبو حنيفة)**[2] وبه قال بعض المالكية، وهذا مثال لمجرد الخارق، وإلا فلا إجماع هنا، وأيضًا المفصل سابق. قوله: **(غير الخارق)**[3]، إنما لم يلزم خرق الإجماع فيما ذكر لعدم الاتفاق على علة واحدة.

قوله: **(وعلم من حرمة إلخ)** لأن المراد ما هو أعم من الإجماع على حكمٍ، أو دليلٍ. قوله: **(أي: إظهاره)** إشارة إلى أن المحدث هو الاستدلال الذي يلزمه ١٨٣/ب إظهار الدليل الذي خفي على غير المستدل؛ إذ لا يخفى أن الدليل المنصوب لم يحدثه المستدل. قوله: **(بأن المتوعد عليه إلخ)**[4]، فالتوعد على القولِ بالعدم لا على عدم القول وبينهما فرق تأمل[5]. قوله: **(الذي من شأن الأئمة إلخ)**[6]. أورد أن هذا يقتضي أن الامتناع عادي؛ لأن دليله عادي، والمأخوذ من كلام الشارح في المقابل أنه سمعي، وهو صريح قول المصنف سمعًا، ويجاب بأنه لا تنافي أن المراد الشأن المأخوذ من السمع، وأيضًا كون شأنهم ذلك لا ينافي الثبوت بالسمع. قوله: **(والخرق يصدق بالفعل إلخ)**[7]. دفع به ما يقال لا يلزم من الارتداد خرق الإجماع؛ لأنهم لم يقولوا بخلاف ما قالوه. قوله: **(استمرار إلخ)** إنما زاد ذلك للاحتراز عن نحو ما يأتي من كون الإجماع معنى بغاية. قوله: **(«إِنَّ اللّٰهَ لَا يَجْمَعُ» إلخ)**[8]، فيه أن هذا دليل على امتناع ارتداد جميع الأمة[9]، بقطع

---

(١) «الخارق ما حكى ابن حزم أن الأخ لا يسقط بالجد، وقد اختلف الصحابة فيه على قولين، قيل يسقط بالجد وقيل يشاركه كأخ، فإسقاطه بالأخ خارق لما اتفق عليه القولان من أن له نصيبًا» شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (٢/ ٢٣٤). وينظر: غاية الوصول للسنيكي، (ص١١٤)، ونشر البنود على مراقي السعود، عبد الله الشنقيطي، (٢/ ٩٣)، والأصل الجامع، حسن السيناوني، (٢/ ١٠٥).

(٢) ينظر: غاية الوصول للسنيكي، (ص١١٤)، والأصل الجامع، حسن السيناوني، (٢/ ١٠٥).

(٣) «ومثال الثالث غير الخارق ما قيل يحل متروك التسمية سهوًا لا عمدًا..» شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (٢/ ٢٣٤). وينظر: غاية الوصول للسنيكي، (ص١١٤)، ونشر البنود على مراقي السعود، عبد الله الشنقيطي، (٢/ ٩٣)، والأصل الجامع، حسن السيناوني، (٢/ ١٠٥).

(٤) «إذا كان خارقا بأن قالوا مثلاً لا دليل، ولا علة ولا تأويل غير ما ذكرناه، وقيل لا يجوز إحداث ما ذكر مطلقاً لأنه من سبيل غير المؤمنين المتوعد على اتباعه، وأجيب بأن المتوعد عليه ما خالف سبيلهم، لا ما لم يتعرضوا له، كما نحن فيه» نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله الشنقيطي، (٢/ ٩٦-٩٧)، وينظر: شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (٢/ ٢٣٥). والأصل الجامع، حسن السيناوني، (٢/ ١٠٦).

(٥) «ووجه الارتباط بين حرمة الخرق وجواز الإحداث المذكور» نشر البنود، عبد الله الشنقيطي، (٢/ ٩٧).

(٦) «من شأن الأئمة بعده أن لا يخرقوه» شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (٢/ ٢٣٥).

(٧) «والخرق يصدق بالفعل والقول كما يصدق الإجماع بهما» شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (٢/ ٢٣٦).

(٨) يشير لحديث عبدالله بن عمر مرفوعاً قال: «إِنَّ اللهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي – أَوْ قَالَ: أُمَّةَ مُحَمَّدٍ ﷺ عَلَى ضَلَالَةٍ، وَيَدُ اللهِ مَعَ الجَمَاعَةِ» أخرجه الترمذي في سننه، (٤/ ٤٦٦) رقم: «٢١٦٧» أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة. ومن حديث أبي بصرة الغفاري، صححه الألباني في صحيح سنن الترمذي(٥/ ١٦٧).

(٩) «اختلفوا في تصور ارتداد أمة محمد عليه السلام في عصر من الأعصار نفيًا وإثباتًا، ولا شك في تصور ذلك عقلاً، وإنما الخلاف في امتناعه سمعًا، والمختار امتناعه» الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (١/ ٢٨٠).

النظـر عن الإجماع[١]، وقد تقدَّم أن حرمة خرق الإجماع دليل بواسـطة هذا الحديثِ، فصـار هو الدليل، وبهذا يندفع ما للناصر هنا من البحث بأنه لا يلزم من حرمة خرق الإجماع امتناع الارتداد تأمل. قوله: (**لانتفاء صدق الأمة وقت إلخ**) لأنهم بارتدادهم خرجوا عن كونهم أمة[٢].

قوله: (**أنه لا يجمعهم**) أي: الأمة. قوله: (**على أن يوجد منهم ما يضلون به**) أي: لا يحصـل منهم ما يخرجهم إلى الضـلال عن آخرهم في عصـر من الأعصـار، والارتداد من أقبح الضلال فهـو أولَى بـأن لا يُجمَعوا عليه من غيره، فـلا يعقل خروجُهم عن كونهم أمـة. قوله: (**كالتفضيل**) أراد به التفاضل الذي هو أثره؛ لأنه الذي يعلم. وأما التفضيل فلا علم به. قوله: (**فيجب اتباعهم فيـه**) أي: بآية ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَـبِيلِ﴾[٣] إلـخ. قوله: (**وأجيب بمنع إلـخ**) لا يظهر إلا في الجهل البسيط[٤] فيقتضي أن المركب يضر، والظاهر أنه إذا كان غير مكلف به لا يضر الجهل مطلقًا[٥].

قولـه: (**وفـي انقسامها**) أي: وفي جواز انقسـامها. قوله: (**نظرًا إلى مجمـوع**) إلخ أي: نظرًا إلـى أن الأمـةَ إنما أخطأتْ في المجموع، فيـؤدي إلى خطأ الْمَجموع في مجموع المسـألتين، وقيل المعنى نظراً إلى أن مجموع المسـألتين[٦]، أي: اجتماعهما وتشـابههما ١٨٤/أ صـيرهما كالشيء الواحـد. قوله: (**أي: لا إجمـاع**) أي: قطعي، وأما الظني فإنه يجوز معارضـته. قوله: (**لاستحالة ذلـك**) لأن القاطع يجب تحقق مدلوله فيلزم من تعارضـهما اجتماع النقيضـين وهو محال. قوله: (**وإن موافقته إلخ**) قد مر أن الإجماع على وفق خبر لا يدل على صـدقه والفرضـان مختلفان وإن تلازمـا[٧]. قولـه: (**لا إبطالية**) لأن نفـي الدلالة القطعية لا ينفي وجود الظاهـرة[٨]. قوله: (**وإن لم تبينا**) على أنهما معطوفان على مدخول علم ويبعد الكسـر على الاسـتئناف والأحسـن على أنه عطف على مدخول الصحيح.

---

(١) من أدلة السنة على حرمة خرق الإجماع -كما أفاد ابن النجار-، ما ورد عن ثوبان مرفوعًا: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم، حتى يأتي أمر الله وهم كذلك». أخرجه مسلم في صحيحه برقم (١٩٢٠) كتاب الإمارة، باب لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم.

(٢) ينظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي، (٢/ ٢٣٦).

(٣) سورة النساء من الآية [١١٥].

(٤) الجهل البسيط: هو عدم العلم بالشيء، لا مع اعتقاد العلم به. ينظر: عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، (٢/١٣٢).

(٥) ينظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (٢/ ٢٣٧).

(٦) قال الزركشي: «القول الثالث يستلزم إبطال ما أجمعوا عليه في جميع الصور، إما في صورة واحدة كما في مسألة العدة وحرمان الجد، وإما في مجموع المسألتين في مسألة الزوج، والزوجة مع الأبوين أحد الشمولين ثابت، وهو ثلث الكل في كليهما، أو ثلث الباقي في كليهما. فثلث في أحدهما دون الآخر خلاف الإجماع» البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، (٦/ ٥١٩) وينظر: نشر البنود (٢/ ٩٩)، وحاشية العطار على شرح الجلال المحلي، (٢/ ٢٣٧)، والأصل الجامع حسن السيناوني (٢/ ١٠٦- ١٠٧).

(٧) ينظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي، (٢/ ٢٣٨).

(٨) «لأن نفي الدلالة القطعية لا ينفي وجود الظاهرة» حاشية العطار على شرح الجلال المحلي (٢/ ٢٣٨).

◇◇

قوله: **(بالضرورة)** باعتبار ما طرأ له بعد من الشهرة، وإن كان في الأصل نظيريًا كما أشار لذلك الشارح. قوله: **(وقيل لا)** لجواز هو المعول عليه، ولا يكفر إلا إذا صار معلومًا من الدين بالضرورة، وحلية البيع الآن كذلك[1].

الخاتمة

وفيها أهم النتائج والتوصيات

الحمد لله الذي يسر بمنه وكرمه إتمام هذا البحث، الذي أسأل الله تعالى أن يجعله نافعًا مباركاً، وقد انتهيت فيه إلى عدد من النتائج من أهمها:

الأمر الاول: مكانة الإجماع وأنه مصدر ثالث للتشريع بعد الكتاب والسنة.

الأمر الثاني: أن الإجماع قطعي الثبوت والدلالة.

الأمر الثالث: أنه لا يجوز خرق الإجماع.

الامر الرابع: أن الإجماع من خصائص أمة محمد صلى الله عليه وسلم.

الأمر الخامس: أن الأمة لا تجتمع على ضلالة.

الامر السادس: أن مخالفة الأقل للإجماع لا تضر.

ومن أهم التوصيات:

أولاً: ينبغي للفقهاء والأصوليين تفعيل مباحث الإجماع.

ثانياً: العمل على إبراز وتحقيق المخطوطات، لما فيها من علم جم وتحقيق للمسائل

والله اعلم، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

١. : الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ)، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م

٢٤- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٢٥- سنن ابن ماجه، ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجه اسم أبيه يزيد

(١) حاشية العطار مع شرح الجلال المحلي، (٢/ ٢٣٩).

(المتوفى: ٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.

٢٦- الكتاب: الجامع الكبير - سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ)، المحقق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، سنة النشر: ١٩٩٨ م.

٢. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٣. الأشباه والنظائر، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: ٧٧١هـ)، دار الكتب العلمية، الأولى ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

٤. الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، لحسن بن عمر بن عبد الله السيناوني المالكي (ت بعد ١٣٤٧هـ)، الناشر: مطبعة النهضة، تونس، الطبعة: الأولى، ١٩٢٨م.

٥. البحر المحيط في أصول الفقه، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤ هـ)، الناشر: دار الكتبي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.

٦. البحر المحيط في أصول الفقه، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤ هـ)، الناشر: دار الكتبي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.

٧. تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي، مجموعة من المحققين، الناشر، دار الهداية.

٨. تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، لعلاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي (ت ٨٨٥ هـ)، تحقيق: عبد الله هاشم (باحث بمجمع الفقه الإسلامي الدولي معلمة القواعد الفقهية) - د. هشام العربي (دكتوراه في الشريعة الإسلامية)، تقريظ: صاحب الفضيلة الشيخ عبد الله بن عبد العزيز بن عقيل عضو هيئة كبار العلماء - رئيس الهيئة الدائمة بمجلس القضاء الأعلى بالمملكة العربية السعودية سابقا، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة: الأولى، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م.

٩. تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، لبدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤ هـ)، دراسة وتحقيق: د سيد عبد العزيز - د عبد الله ربيع، المدرسان بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة الأزهر، الناشر: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

١٠. التوشـيح شرح الجامع الصحيح، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، المحقق: رضـوان جامع رضـوان، النـاشـر: مكتبة الرشـد – الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ – ١٩٩٨ م.

١١. حاشـية العطار على شـرح الجـلال المحلي على جمـع الجوامع، لحسـن بن محمد بن محمـود العطار الشـافعي (ت ١٢٥٠هـ)، النـاشـر: دار الكتب العلمية، الطبعـة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٢. حاشـية العطار على شـرح الجـلال المحلي على جمـع الجوامع، لحسـن بن محمد بن محمـود العطار الشـافعي (ت ١٢٥٠هـ)، النـاشـر: دار الكتب العلمية، الطبعـة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٣. الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، لشهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني (٨١٢ – ٨٩٣ هـ)، المحقق: سـعيد بن غالب كامل المجيدي، أصـل التحقيق: رسـالة دكتوراه بالجامعة الإسـلامية بالمدينة المنورة، النـاشـر: الجامعة الإسـلامية، المدينة المنـورة – المملكة العربية السعودية، عام النشر: ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م.

١٤. شـرح مختصـر الروضـة، لسـليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيـع، نجـم الدين (المتوفـى: ٧١٦هـ)، المحقق: عبد الله بن عبد المحسـن التركي، النـاشـر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.

١٥. العدة في أصـول الفقه، للقاضي أبي يعلى، محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي (٣٨٠ – ٤٥٨ هـ)، حققـه وعلق عليه وخرج نصـه: د. أحمد بن علي بن سـير المباركي [ت ١٤٤٦ هـ]، الأسـتاذ المشـارك في كلية الشـريعة بالرياض – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الناشر: بدون ناشر، الطبعة: الثانية ١٤١٠ هـ – ١٩٩٠ م.

١٦. عمدة القاري شـرح صـحيح البخـاري، تأليف محمـد بن محمـد بن موسـى بدر الدين العينـي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٧. غاية الوصـول في شـرح لب الأصـول، لزكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت ٩٢٦هـ)، الناشر: دار الكتب العربية الكبرى، مصر (أصحابها: مصطفى البابي الحلبي وأخويه

١٨. الغيث الهامع شـرح جمع الجوامع، لولي الدين أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي (ت ٨٢٦ هـ)، المحقق: محمد تامر حجازي، النـاشـر: دار الكتـب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤ م.

١٩. المستصفى، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد



عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٢٠. مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان البوصيري الكناني الشافعي (ت ٨٤٠هـ)، المحقق: محمد المنتقى الكشناوي، الناشر: دار العربية – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣ هـ.

٢١. مفتاح الوصول إلى علم الأصول في شرح خلاصة الأصول، للشيخ محمد الطيب الفاسي، تقديم وتحقيق: الدكتور إدريس الفاسي الفهري، الناشر: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي - الإمارات العربية المتحدة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

٢٢. المنثور في القواعد الفقهية، للزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي (٧٤٥ - ٧٩٤ هـ)، حققه: د تيسير فائق أحمد محمود، راجعه: د عبد الستار أبو غدة، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية (طباعة شركة الكويت للصحافة)، الطبعة: الثانية، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

٢٣. نشر البنود على مراقي السعود، لعبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، تقديم: الداي ولد سيدي بابا - أحمد رمزي، الناشر: مطبعة فضالة بالمغرب، الطبعة: (بدون طبعة) (بدون تاريخ).

٢٤. نفائس الأصول في شرح المحصول، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري المشهور بـ (القرافي) (ت ٦٨٤ هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة - السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.

٢٥. النهاية في غريب الحديث والأثر، لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ)، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي.

الباحث: عبد الحميد حامد عثمان إدريس
طالب بمرحلة الدكتوراه في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
كلية الشريعة / قسم أصول الفقه.

ABDALHAMID HAMID OSMAN IDRESS
PhD Candidate Islamic University of Madinah
Faculty of Sharia - Department of Fundamentals of Jurisprudence
Email:algaseme89@gmail.com

وسائل المحافظة على العقل في القوانين المعاصرة.
«القانون الجنائي السوداني لسنة ١٩٩١م نموذجا»

Mechanisms for the Preservation of the Intellect in Contemporary Legal Regulations:
The Sudanese Criminal Law of 1991 as a Model

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7908

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١٢/٧ / تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١٢/١٧

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى بيان كيفية حماية القوانين المعاصرة للعقل، ومنها القانون الجنائي السوداني لسنة ١٩٩١م نموذجاً لذلك، وقد سلك الباحث المنهج الوصفي الاستقرائي، وذلك بالتعريف بمفهوم العقل لغة واصطلاحاً، ثم بيان الضروريات الخمس التي جاءت الشريعة الإسلامية بحفظها، مع التركيز في هذه الدراسة على حفظ العقل، كما تناول البحث عناية الشريعة الإسلامية بالعقل، والوسائل والطرق التي سلكها القانون الجنائي السوداني في المحافظة عليه، وقد توصل الباحث إلى أن العقل هو مناط التكليف في الشريعة، ومناط المسؤولية الجنائية في القانون الجنائي، قد تبين من خلال البحث وجود توافق بين القانون الجنائي السوداني والشريعة الإسلامية في الوسائل التي تحمي العقل وتحفظه، وأن العقل من الضروريات التي جاءت الشريعة بحفظها، وقد تحقق هذا الحفظ من جانبي الوجود والعدم.

الكلمات المفتاحية: وسائل، المحافظة، العقل، القوانين المعاصرة، القانون، الجنائي.

◇◇

Abstract:

This study explores the protection of the human intellect under contemporary legal frameworks, using the Sudanese Criminal Law of 1991 as a case study. Employing a descriptive and inductive methodology, the research begins by defining the concept of the mind both linguistically and technically. It then examines the five essential necessities (al-daruriyyat al-khams) that Islamic law seeks to safeguard, with a particular focus on the preservation of the intellect. The study further analyzes the attention Islamic law dedicates to the intellect and the mechanisms employed by the Sudanese Criminal Law to ensure its protection. The findings indicate that the intellect constitutes the basis of accountability in Sharia and serves as the foundation of criminal liability under the Criminal Law. The research also demonstrates a convergence between Sudanese criminal legislation and Islamic law concerning the measures that protect and preserve the intellect. Accordingly, the intellect is affirmed as one of the essential interests safeguarded by Sharia, with such protection realized both in terms of existence and non-existence.

Keywords: Mechanisms, Preservation, Intellect, contemporary laws, criminal law.

مقدمة:

الحمد لله شرع الشرائع، وأرسل الرسالات مع أنبيائه المصطفين الأخيار، وجعل في شرائعهم الدعوة إلى عبادته وتحكيم شرعه بين عباده.

قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلۡخَآئِنِينَ خَصِيمٗا ﴿١٠٥﴾ ﴾ النساء: ١٠٥، وحثهم على التحلي بكريم الصفات وجميل الأخلاق.

وقد شرع لهم ما يحفظ عقولهم من الانحراف والغواية، فحرم عليهم شرب المسكرات التي تذهب العقول وتغطيها، وجعل لذلك عقوبات مقررة في باب الحدود والتعازير.

ومن هذا المنطلق رأيت أن أشرع في بيان الوسائل التي اتبعها القانون السوداني في حماية العقل، فجعلت عنوان البحث«وسائل المحافظة على العقل في القوانين المعاصرة، القانون الجنائي السوداني لسنة ١٩٩١م» نموذجاً.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١. إبراز مكانة العقل ومنزلته العالية في الشريعة الإسلامية والقانون السوداني.
٢. تسليط الضوء على أهمية العقل واهتمام الشارع والقانون بحفظه ورعايته.
٣. دراسة مدى توافق القانون السوداني مع أحكام الشريعة الإسلامية.

٤. ربط المواد القانونية بالأصول الشرعية لبيان الأسس التي استند إليها المشرع.

٥. إضافة وإثراء للمكتبة القانونية السودانية.

هدف البحث:

١. جمع المواد القانونية المتعلقة بحفظ العقل.

٢. توضيح العلاقة بين القانون ومقاصد الشريعة الإسلامية.

٣. الكشف عن مدى تأثر المشرع السوداني بالمقاصد الشرعية في صياغة القوانين.

إشكالية البحث:

١. هل القانون الجنائي السوداني ينسجم مع ما قررته الشريعة الإسلامية؟.

٢. هل القانون الجنائي السوداني اعتمد في نصوصه على الفقه الإسلامي؟.

٣. هل هذه الوسائل التي سلكها القانون الجنائي السوداني في حمايته للعقل فيها توسع على ما ذكر في الشريعة الإسلامية؟.

٤. إلى أي مدى القانون الجنائي يتوافق مع مقاصد الشريعة؟.

الدراسات السابقة:

لم أجد أي دراسة تناولت وسائل المحافظة على العقل من خلال القانون السوداني.

منهج البحث:

المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج التحليلي الاستقرائي.

إجراءات البحث:

١. أحصر المواد القانونية التي اهتمت بحفظ العقل.

٢. دراسة الوسائل من الناحية الشرعية ثم أُتبعها بالمادة القانونية، لأبين تأثرها بالجانب الشرعي.

٣. أعزو الأقوال الواردة في البحث إلى أصحابها.

٤. عزو الآيات القرآنية بذكر السورة، ورقم الآية، وكتابتها بالرسم العثماني.

٥. تخرج الأحاديث النبوية والآثار من المصادر الأصلية المعتبرة، بذكر اسم الكتاب ورقم الحديث أو الأثر، فإن كان في الصحيحين أو أحدهما أكتفي بالتخريج منهما، وإن كان في غيرهما فأخرجه من مظانه مع بيان درجته.

٦. تعريف بالمصطلحات والكلمات الغريبة الواردة في البحث.

٧. تعريف الفِرق والطوائف الوارد ذكرهم في البحث.

٨. ترجمة الأعلام غير المشهورين الذين ورد ذكرهم في البحث.

٩. توثيق الأقوال من المصادر الأولية ما أمكن.

١٠. الاعتناء بعلامات الترقيم في البحث

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وتمهيد ومبحثين، وخاتمة.

أما المقدمة فقد اشتملت على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهداف البحث، وإشكالية البحث، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وإجراءات البحث، وخطة البحث.

التمهيد: وفيه: مطلبان:

المطلب الأول: تعريف القانون في اللغة والاصطلاح:

المطلب الثاني: تعريف العقل في اللغة والاصطلاح:

المبحث الأول: الكليات الخمس، ويشتمل على خمس مطالب:

المطلب الأول: حفظ الدين.

المطلب الثاني: حفظ النفس.

المطلب الثالث: حفظ العقل.

المطلب الرابع: حفظ المال.

المطلب الخامس: حفظ النسل.

المبحث الثاني: عناية الشريعة الإسلامية بالعقل، والمواد القانونية المتعلقة به، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: عناية الشريعة الإسلامية بالعقل.

المطلب الثاني: المواد القانونية المتعلقة بوسائل حفظ العقل، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: الوسائل التي سلكها القانون الجنائي السوداني في تجريم الخمر.

المسألة الثانية: العقوبة التي قررها القانون الجنائي لشارب الخمر.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف العقل في اللغة والاصطلاح:

تعريف العقل في اللغة: العقل من الفعل عقل يعقل عقلاً،[١] وهو ضد الجهل[٢].

وتعريف العقل في الاصطلاح: «هو القوة المتهيئة لقبول العلم»[٣].

المطلب الثاني: تعريف القانون في اللغة والاصطلاح:

تعريف القانون في اللغة: مشتق من (ق ن ن) وهو تنظيم الشيء أو وضعه في مكانه[٤].

وفي التاج:«القانون: مقياس كل شيء وطريقه»[٥].

وأما تعريف القانون في الاصطلاح فهو: «القواعد التي تنظم سلوك الأفراد في المجتمع تنظيمًا ملزمًا، ومن يخالفها يعاقب، وذلك كفالة لاحترامها»[٦].

المبحث الأول: الكليات الخمس وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: حفظ الدين:

إن الدين يمثل أحد أسمى وأهم المبادئ التي تقوم عليها الشريعة، وعندما يتعارض مع غيره من المقاصد الكبرى، فإن الأولوية تظل لحفظ الدين والحفاظ عليه، فالضروريات الأخرى تتفرع من ضرورة الحفاظ على الدين وإقامته.

إن رفعة الدين وإعلاء كلمته من أعظم وأجل مقاصد الشريعة، ولإظهار شعائره وتعليم مبادئه، أرسل الله الرسل، وأنزل الكتب.

وحفظ الدين يكون من جانبين من جانب الوجود:

وذلك بالمحافظة على ما يقيم أركانه بإقامة الشعائر، وترسيخ الإيمان بالله، وأمر الله بإقامة العبادات على وفق ما أمر، وذلك تثبيتاً لدعائم الدين.

ومن جانب العدم: بدرء الخلل عنها: وذلك بشرع الشرائع من القصاص على من ارتد عن الإسلام، وعقوبة من يبتدع في الدين، ومشروعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

---

(١) الأشباه والنظائر للسبكي (١/ ٥٤)، القواعد للحصني (١/ ٢٠٨)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص: ٨)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص: ٢٣).

(٢) انظر: العين (١/ ١٥٩)، جمهرة اللغة (٢/ ٩٣٩)مقاييس اللغة (٤/ ٦٩).

(٣) انظر: المفردات للراغب الأصفهاني (ص: ٣٤١).

(٤) انظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (٢/ ٥١٧)، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (٣/ ٣٩)، تاج العروس (٣٦/ ٢٤)، معجم اللغة العربية المعاصرة (٣/ ١٨٦٤).

(٥) تاج العروس (٣٦/ ٢٤).

(٦) الإسلام والدستور (١/ ١٦).

قال الغزالي رحمه الله[1]: (فهي أقوى المراتب في المصالح ومثاله: قضاء الشرع بقتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوت على الخلق دينهم)[2].

وقال الشاطبي[3]: (فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش- وأعني بالمال ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه، ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها، وما يؤدي إليها من جميع المتمولات، فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء، وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا، وأنها زاد للآخرة)[4].

المطلب الثاني: حفظ النفس

إن حفظ النفس يعد من المقاصد الأساسية التي اهتمت بها الشريعة الإسلامية، وأولتها عناية عظيمة، وهو من أسمى القيم التي تعكس عناية الإسلام بالإنسان، وحمايته من كل ما يهدد حياته وكرامته.

فقد جاء الدين الإسلامي لحفظ الحقوق، وصيانة الأرواح، ويشدد على حرمة القتل والتعرض لها بالأذية.

يُعتبر حفظ النفس من الضرورات والكليات الخمس التي جاء الإسلام لحمايتها، إلى جانب المقاصد الأخرى.

وفي ظل هذا الاهتمام الكبير بحياة الإنسان، جعلت الشريعة الإسلامية حماية النفس فريضة على المسلمين، وأكدت أن أي تهديد لحياة الإنسان أو تدميرها يعتبر اعتداءً على حق من حقوق الله.

قال تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾ النساء: ٩٣ وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ الأنعام: ١٥١، وعن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه عن النبي ﷺ قال «اجتنبوا السبع الموبقات» قالوا يا رسول الله وما هن قال: «الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي

---

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، الشافعي، صنف عدة مصنفات مثل: الوسيط والبسيط والمستصفى من علم الأصول وغيرها، ولد بطوس سنة ٤٥٠هـ وتوفي سنة ٥٠٥هـ. انظر: ووفيات الأعيان (٤/ ٢١٦) وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٦/ ١٩١) وطبقات الشافعيين (ص: ٥٣٣).

(٢) المستصفى (ص: ١٧٤).

(٣) هو الإمام إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، أبو إسحاق، الشاطبي، صاحب الموافقات والاعتصام وغيرها من المؤلفات، توفي سنة ٧٩٠هـ، انظر: نيل الابتهاج بتطريز الديباج (٤٨/١٧)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية (١/ ٣٣٢).

(٤) الموافقات (٢/ ٣٢).

حرم الله إلا بالحق ...»[١].

قال شيخ الإسلام رحمه الله[٢]: (أخبر ﷺ أن أبغض الناس إلى الله هؤلاء الثلاثة، وذلك لأن الفساد إما في الدين وإما في الدنيا فأعظم فساد الدنيا قتل النفوس بغير الحق ولهذا كان أكبر الكبائر بعد أعظم فساد الدين الذي هو الكفر)[٣].

وقد جاءت الشريعة بحفظ النفس من جانبين:

جانب الوجود: وذلك بمشروعية الزواج والحث عليه من أجل التكاثر وبقاء الجنس البشري، حتى لا تضمحل وتفنى، وأباح لهم المطعومات والمأكولات والمشروبات.

جانب العدم: بتحريم الاعتداء على النفس، فقد جعله الله من الموبقات، ومشروعية القصاص لمن اعتدى على الأنفس البريئة، وحرم الله على الإنسان أن يقتل نفسه، أو يعرضها للهلاك.

المطلب الثالث: حفظ العقل.

يعتبر العقل من الضروريات التي اعتبرتها الشريعة الإسلامية، ومن هنا الحفاظ عليه والاعتناء به من الخلل والاختلال كان من مقاصد الشريعة العظيمة، وسوف يأتي مزيد تفصيل وبسط لذلك في المبحث الخامس.

المطلب الرابع: حفظ المال.

حفظ المال يعتبر من الأسس الراسخة التي اعتنت بها الشريعة الإسلامية، لأنه به تقوم الدنيا، فقد جاءت الشريعة لحفظ حقوق الإنسان وصون ممتلكاته، وجعل المال من أعظم نعم الله على الإنسان، ووسيلة من وسائل تحقيق الاستقرار والرفاهية في الحياة.

وقد دلت نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية على أهمية حفظ المال، وحرمت الاعتداء عليه بأي نوع من أنواع الاعتداء، كالسرقة أو الغصب أو أي نوع من أنواع الظلم.

وقد جعلت الشريعة الإسلامية المال من الضروريات الخمس التي جاءت لحفظها، وكان المال أحدها.

وكذلك حثت على اكتساب المال بالطرق المشروعة، وتداوله بين الناس، وإنفاقه بالوجه المشروع على من يستحقه.

---

(١) صحيح البخاري (٣/١٠١٧) كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا إنما يأكلون في بطونهم نارًا وسيصلون سعيرا﴾، رقم الحديث (٢٦١٥).

(٢) هو شيخ الإسلام، تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني، الحنبلي، الذي طارت شهرته في الآفاق، بحر من بحور العلم، صاحب التصانيف البديعة، ولد سنة ٦٦١هـ، وتوفي سنة ٧٢٨هـ. انظر: طبقات الحفاظ للذهبي (٤/ ١٩٢)وأعيان العصر وأعوان النصر (٢/ ١٤٥)والوافي بالوفيات (٧/ ١١).

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم (ص: ٧٦).

إن المال هو عصب الحياة، وسبيل جريان معاش الناس في أحسن ما يكون؛ لذلك أمر الله الإنسان بالسعي في كسبه وطلبه في الأرض، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ﴾ الملك: ١٥، وزجر عن الاسراف والتبذير وإضاعة المال، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ الإسراء: ٢٧.

ومن أجل صيانته وحفظه، شرع الحدود كقطع السارق وغيره، قال سبحانه: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ المائدة: ٣٨.

ونهى عن أكل أموال الناس بالباطل فقال عزوجل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ البقرة: ١٨٨ وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»[(١)].

وقال الشاطبي: (وحفظُ المالِ راجعٌ إلى مراعاة دخوله في الأملاك، وكتنميته أن لا يفي ومُكَمِّلُه دفعُ العوارض، وتلافي الأصل بالزَّجر، والحدِّ، والضَّمان، وهو في القرآن والسُّنة)[(٢)].

والمحافظة على المال تكون من جانبين:

الأول: من جانب الوجود: وذلك بالسعي في اكتسابه، والعمل من أجل الحصول عليه، وقد حثت الشريعةُ المسلمَ على العمل والسعي في الأرض طلباً للرزق، ونفرت عن الكسل، والاعتماد على الغير.

الثاني: من جانب العدم: وذلك باجتناب الإسراف، وأن يكون إنفاقه وفق ما أمر به الشارع بعيداً عن مظاهر الإسراف والتبذير، كما شرعت الشريعة معاقبة المعتدي على المال، كالسرقة بإيقاع العقوبة المقدرة عليه، وعدم بذل المال في الوجوه المحرمة.

المطلب الخامس: حفظ النسل.

حفظ النسل يُعتبر من المبادئ العظيمة التي أولتها الشريعة الإسلامية اهتماماً كبيراً، وهو من الكليات الخمس التي أقرتها الشريعة.

وقد جاءت الشريعة بالوسائل التي تقوي النسل، وتحفظ مكانته العلية بالطرق الشرعية الربانية، لأن به يقوم المجتمع، ويتكاثر ويهذب الغريزة النفسية البشرية.

ومن الأمور المؤدية إلى بقاء النوع البشري، التكاثر عن طريق التوالد، وقد عنيت الشريعة عناية بالغة، بأن يكون هذا التوالد بالطرق الشرعية، والسنن الربانية، من أجل ارتقاء الإنسان عن غيره من الحيوانات في وسيلة التوالد والتكاثر.

---

(١) صحيح مسلم (١٩٨٦/٤) كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، رقم الحديث (٢٥٦٤).

(٢) الموافقات (٤/ ٣٤٨).

فشرعت له أحكاماً وشرائع تنظم هذا التكاثر، وذلك من خلال الميثاق الرباني، الذي يحفظ للرجل والمرأة كرامتهما، ويعطي الحياة الزوجية قدسيتها.

من أجل ذلك حددت الشريعة أحكام الزواج في الإسلام، فجعلت له شروطاً وأركاناً تشكل سياجاً واقياً له، ولتمييز هذه العلاقة الشرعية من غيرها من العلاقات المحرمة، وضبط لهذه العلاقة التي جعلها الله فطرة في بني آدم.

قال الشاطبي: (ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء)[1].

وفي تحريم الزنا نصوص كثيرة، نورد منها ما يفي بالمطلوب، وينفر من قبح الرزيلة قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾﴾ الإسراء: ٣٢.

قال الجصاص رحمه الله[2]: (فيه الإخبار بتحريم الزنا وأنه قبيح لأن الفاحشة هي التي قد تفاحش قبحها وعظم، وفيه دليل على أن الزنا قبيح في العقل قبل ورود السمع لأن الله سماه فاحشة ولم يخصص به حالة قبل ورود السمع أو بعده، ومن الدليل على أن الزنا قبيح في العقل أن الزانية لا نسب لولدها من قبل الأب إذ ليس بعض الزناة أولى به لحاقه به من بعض، ففيه قطع الأنساب ومنع ما يتعلق بها من الحرمات في المواريث والمناكحات وصلة الأرحام وإبطال حق الوالد على الولد وما جرى مجرى ذلك من الحقوق التي تبطل مع الزنا وذلك قبيح في العقول مستنكر في العادات)[3].

وقال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ النور: ٢، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ﴾ الممتحنة: ١٢[4].

وقال النبي ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن»[5].

وقد حفظ الشارع النسل من جانبين:

الجانب الأول: جانب الوجود: وذلك بالحث على بقائه وتكثيره، وتحصيله بالطرق الشرعية، من خلال النكاح، والترغيب في نكاح الوَلود.

الجانب الثاني: وذلك بمنع ما يقطع استمرار النسل أو يقلله، مثل: الإعراض عن النكاح، واستخدام الوسائل التي تحول دون الحمل، أو الإجهاض[6].

---

(١) الموافقات (٢/ ٣٢).

(٢) هو أبو بكر أحمد بن علي، الرازي، الحنفي، المعروف بالجصاص، صاحب «الفصول في الأصول» وتوفي سنة ٣٧٠هـ انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١/ ٨٤) وتاج التراجم (ص: ٩٦) والطبقات السنية في تراجم الحنفية (١/ ٤١٢).

(٣) أحكام القرآن للجصاص ت قمحاوي (٥/ ٢٤).

(٤) انظر: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (٤/ ١٦٢).

(٥) صحيح البخاري (٦/٢٤٨٧) كتاب الحدود، باب ما يحذر من الحدود الزنا وشرب الخمر، رقم الحديث (٦٣٩٠).

(٦) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية (٢٦٠).

المبحث الثاني:

عناية الشريعة الإسلامية بالعقل والمواد القانونية المتعلقة به، وفيه مطالبان:

المطلب الأول: عناية الشريعة الإسلامية بالعقل

إن حفظ العقل يعتبر في الشريعة من المقاصد المهمة والعظيمة التي أولاها الشارع عناية كبيرة، وذلك لعظم مكانة العقل في الإسلام، فهو مناط التكليف، وأداة الفهم السليم.

وحفظ العقل هو حفظ للمجتمع من أن تختل عقول أفراده، وتفسد هذه النعمة العظيمة، لذا حرم الإسلام كل ما يضر بالعقل ويفسده، سواء كان بالكلية أو غياباً جزئياً للعقل.

ومما لا يخفى أن الدين الإسلامي جاء بمقاصد وكليات ومصالح للعباد في العاجل والآجل، وهذه المصالح تختلف رتبها وأهميتها؛ فمن المصالح ما هو ضروري لانتظام مصالح العباد في الدنيا والآخرة، فالتفات الشارع لمثل هذه المقامات أعظم وأكبر من غيرها، ومنه ما هو دون الضروري وهو ما يعرف بالحاجي، ولا يلحق مرتبة الضروري، لكنه أقل منه ودون منزلته، فانخرامه يؤدي إلى المشقة والحرج على المكلف.

قال الشاطبي رحمه الله: (وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة واللاحقة بفوت المطلوب؛ فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة؛ ولكنه لا يبلغ مبلغ الفاسد العادي المتوقع في المصالح العامة)[١].

وآخر هذه الرتب التحسيني، وهو كما قال الشاطبي رحمه الله: (الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق)[٢].

والمصالح الضرورية خمس، هي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.[٣]

وبما أن هذا البحث يتعلق بأحد هذه الكليات الخمس، وهو العقل، فإن الناظر في هذه الشريعة المباركة لا يرتاب في أنها جاءت بحفظ العقل، وجعلته مناطاً للتكليف؛ فمن لم يكن ذا عقل لا تتعلق به الأحكام الشرعية، ويشهد لهذا آيات قرآنية، وأحاديث نبوية وأقوال سلف الأمة.

فكل ما يدخل على العقل الفساد، فإن الشارع جاء بالنهي عنه والزجر، وأمر بالابتعاد عنه، فقد نهت الشريعة عن الخمر وجعلته من الكبائر والموبقات،[٤] قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ

---

(١) الموافقات (٢/ ٢١).

(٢) الموافقات (٢/ ٢٢).

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣/ ٢٧٤)، الموافقات (٢/ ٢٠)، مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/ ١٨).

(٤) ذم الخمر (ص: ١٧).

﴿... ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠﴾ [سورة المائدة:٩٠].

وقال ﷺ: «كل مسكر حرام»[١] وعن ابن عمر أن النبي -ﷺ- قال: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام، ومن شرب الخمر في الدنيا فمات وهو يدمنها لم يتب، لم يشربها في الآخرة»[٢].

وتوعد الله شاربها «بطينة الخبال» وهو عرق أهل النار نعوذ بالله من النار، وما يقرب من النار، قال النبي ﷺ: «كل مسكر حرام، إن على الله عهدًا لمن يشرب الخمر أن يسقيه من طينة الخبال. قالوا: يا رسول الله: وما طينة الخبال؟ قال: عرق أهل النار، أو عصارة أهل النار)»[٣].

وقد جاء في شأن الخمر وشاربها من الوعيد الشديد أحاديث كثيرة سيأتي طرف منها في مواضع متفرقة من هذا البحث إن شاء الله.

المطلب الثاني: المواد القانونية المتعلقة بوسائل حفظ العقل، وفيه مسألتان:

إن الناظر في القانون الجنائي يجد توافقاً وتقارباً بينه وبين الشريعة في الوسائل والطرق التي تهدف إلى حفظ هذا المقصد الجليل من مقاصد الشارع، حتى يعيش المجتمع في بيئة صحية سليمة، وفي منأى عن أشياء تعرض للعقل فتجعله غائباً، أو شبه غائب، أو تالفاً تلفاً يزيل وظيفته بالكلية، مما يدخل في حياة الفرد الفساد، بذهاب هذه النعمة العظيمة التي ميز الله بها الإنسان عن سائر المخلوقات، وتبعاً لذلك على المجتمع المحيط بهذا الفرد.

قال الشاطبي رحمه الله: (وحرم شرب الخمر لما فيه من تفويت مصلحة العقل برهة؛ فما ظنك بتفويته جملة)[٤].

وقال العز بن عبد السلام رحمه الله[٥]: (وأما حد الخمر فزاجر عن الشرب كثير المفسدة للعقل الذي هو أشرف المخلوقات والله لا يحب الفساد في شيء حقير، فما الظن بإفساد العقل الذي هو أخطر من كل خطير؟ ولذلك أوجب الحد في شرب اليسير منه لكونه وسيلة إلى شرب الكثير)[٦].

وقد تنوعت الوسائل والطرق التشريعية التي تراعي هذا الجانب، حتى تحيطه بقوانين

---

(١) صحيح البخاري كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ يسروا ولا تعسروا وكان يحب التخفيف واليسر على الناس، رقم الحديث (٥٧٧٣).

(٢) صحيح مسلم كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، رقم الحديث (٢٠٠٣).

(٣) صحيح مسلم كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، رقم الحديث (٢٠٠٢).

(٤) الموافقات (٣/ ١٠٢).

(٥) هو سلطان العلماء، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الشافعي، صاحب التصانيف منها: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» وغيرها، توفي سنة ٦٦٠هـ، انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢/ ١٠٩) وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٨/ ٢٠٩).

(٦) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/ ١٩٣).

رادعة من إدخال شيء يخل به.

وسأتناول فيما يأتي الوسائل والمواد القانونية التي فيها صيانة لهذا المقصد الضروري، مع بيان صلتها بمقاصد الشريعة، مستنداً في ذلك إلى ما قرره الفقهاء، وخاصة الذين اعتنوا بمقاصد الشريعة.

المسألة الأولى: الوسائل التي سلكها القانون في تجريم الخمر.

أولاً: تجريم الإخلال بهذا المقصد الضروري:

نص القانون الجنائي على أن تناول الخمر يعتبر من الجرائم الحدية، ففي المادة (٣/أ) «جرائم الحدود» تعني جرائم شرب الخمر والردة والزنا والقذف والحرابة والسرقة الحدية».

وقد أجمع العلماء على أن شرب الخمر يوجب إقامة الحد[١]، قال ابن العربي رحمه الله[٢]: (قد ثبت تحريم الخمر باتفاق من الأئمة)[٣]، وقال النووي رحمه الله[٤]: (وأما الخمر فقد أجمع المسلمون على تحريم شرب الخمر وأجمعوا على وجوب الحد على شاربها سواء شرب قليلاً أو كثيرًا)[٥].

وعرف الحد بأنه (العقوبة المقدرة حقًا لله تعالى)[٦].

ثانيًا: سلك القانون مسلك العموم في تجريم المسكرات:

سلك القانون الجنائي مسلك العموم، فقد جعل الخمر الذي يوجب العقوبة يشمل جميع أنواع الخمور، سواء كانت قليلة أو كثيرة، أو خالطها شيء آخر أو لم يخالطها، وجعل مناط التجريم والموجب للحد وصف السكر[٧].

والعموم مأخوذ من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام، ومن شرب الخمر في الدنيا فمات وهو يدمنها لم يتب، لم يشربها في

---

(١) انظر: مراتب الإجماع (ص: ١٣٣)، المحلى (١/ ١٢٤)، الاستذكار (٥/ ٢٩٠)، المغني لابن قدامة (٩/ ١٥٨)، فتح الباري لابن حجر (١٠/ ٦٦).

(٢) هو القاضي محمد بن عبد الله بن محمد، أبو بكر، المعروف بابن العربي، الإشبيلي، المالكي، الشاشي والغزالي، من مصنفاته: المحصول في الأصول، توفي سنة ٥٤٣هـ، انظر: تاريخ دمشق لابن عساكر (٥٤/ ٢٤)، طبقات الحفاظ للسيوطي (ص: ٤٦٨)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية (١/ ٢٠٠).

(٣) أحكام القرآن لابن العربي (٣/ ١٣٤).

(٤) هو أبو زكريا، محي الدين يحي بن شرف بن مري النووي، الشافعي، له شرح المهذب وغيرها، توفي سنة ٦٧٦هـ. انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢/ ١٥٣) وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٨/ ٣٩٥) وطبقات الشافعية للإسنوي (٢/ ٢٦٦).

(٥) شرح النووي على مسلم (١١/ ٢١٧).

(٦) الهداية في شرح بداية المبتدي (٢/ ٣٣٩).

(٧) انظر الموافقات (٤/ ١٧).

الآخرة»[1].

وصيغة «كل» الواردة في الحديث من الصيغ الدالة على العموم عند جمهور الأصوليين[2].

قال العز بن عبد السلام رحمه الله: (فإن من شرب قطرة من الخمر مقتصرًا عليها يحد كما يحد من شرب ما أسكره وخبل عقله مع تفاوت المفسدتين)[3].

فتوسيع هذه الدائرة لمعنى الخمر، لا شك أعطى القانون قوة في هذا الجانب؛ فلم يترك مجالاً ولا ذريعة لمتعاطي هذه الكبيرة مخرجاً ولا منفذاً، وكذا لما يستجد من هذه المشروبات، متى ما وجد الوصف الذي جعله القانون مناطاً لهذا التجريم، وهو وصف السكر.

وجاء في المادة (٣) «خمر» تشمل كل مسكر أسكر قليله أم كثيره وسواء كان خالصاً أم مخلوطاً»».

وعن ابن عمرو قال: قال رسول الله -ﷺ-: «كل مسكر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام»[4].

ثالثاً: تحريم قليل المسكر سداً للذريعة:

ومما يذكره العلماء في أثناء حديثهم عن حفظ الضروريات والكليات، ما يعبرون عنه بالمكملات، وهو في حقيقته صيانة للضروري، وهي بمثابة السور الذي يحيط به ويحميه من الإضرار به، فالمجترئ على الأدنى مجترئ على الأعلى.

وقد نقل الاتفاق على تحريم قليل المسكر العلماء منهم القرطبي حيث قال رحمه الله[5]: (واتفق العلماء على منع الجمع بين بيع وسلف، وعلى تحريم قليل الخمر وإن كان لا يسكر)[6].

وقد سلك القانون الجنائي أيضاً هذا المنحى، في تجريم قليل المسكر كالكثير[7].

وقال الآمدي رحمه الله[8]: (وذلك كالمبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ١١٠)، المحصول للرازي (٢/ ٣١٥)، روضة الناظر وجنة المناظر (٢/ ١٣)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص: ٣٠٢)، البحر المحيط في أصول الفقه (٤/ ٩٣).

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/ ٤٠).

(٤) سنن أبي داود كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، رقم الحديث (٣٦٨١) وسنن الترمذي كتاب الأشربة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء ما أسكر كثيره فقليله حرام، رقم الحديث (١٨٦٥) وسنن النسائي كتاب الأشربة، باب تحريم كل شراب أسكر كثيره، رقم الحديث (٥٦٠٧) وسنن ابن ماجه كتاب الأشربة، باب ما أسكر كثيره فقليله حرام، رقم الحديث (٣٣٩٢)، والحديث صححه الألباني في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل (٤١/٨).

(٥) هو المفسر محمد بن أحمد بن أبي بكر، القرطبي، أبو عبد الله، من مصنفاته «الجامع لأحكام القرآن»، توفي سنة ٦٧١هـ.، انظر: سير أعلام النبلاء (١٥/ ٢٤٣)، الوافي بالوفيات (٢/ ٨٧)، طبقات المفسرين للداوودي (٢/ ٦٩).

(٦) تفسير القرطبي (٣/ ٣٦٠).

(٧) انظر: الموافقات (٢/ ٣٩).

(٨) هو سيف الدين، أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد التغلبي، الآمدي، الشافعي، صاحب كتاب «الإحكام» وغيره، توفي

المسكر الداعي إلى الكثير وإن لم يكن مسكرًا، فإن أصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب المسكر لا بتحريم قليله، وإنما يحرم القليل للتكميل والتتميم)[1].

رابعاً: النهي عن الوسائل المؤدية إلى شرب الخمر.

أرشدت الشريعة المباركة الصالحة في جميع الأوان والأزمان، إلى قطع كل الوسائل المؤدية إلى شرب الخمر وتعاطيها.

وجاء النهي صريحاً في عدم جواز بيع الخمر أو الاتجار فيها، ولعن من يتعاطى الأسباب المؤدية إليها، مبالغة واحتياطاً من قرب الخمر واجتنابها.

قال النبي ﷺ: «لعن الله الخمر، وشاربها، وساقيها، وبائعها، ومبتاعها، وعاصرها، ومعتصرها، وحاملها، والمحمولة إليه»[2].

وعن ابن عباس، قال: بلغ عمر أن سمرة باع خمرًا، فقال: قاتل الله سمرة، ألم يعلم أن رسول الله ﷺ قال: «لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم، فجملوها، فباعوها»[3].

فجاء اللعن للخمر؛ لأنها أم الخبائث، وذلك مبالغة في الزجر والتنفير عنها، ممن يشربها، ومن يسقيها غيره، ومن يبيعها، ومن يشتريها، وعاصرها سواء عصرها لنفسه أو عصرها لغيره، ومن يحملها لغيره أو من حملت إليه.

هؤلاء جميعاً توعدهم الله سبحانه وتعالى باللعن والطرد من رحمته، وما ذلك إلا لخطورة هذا الشراب الخبيث، وما يسببه من أضرار في العقول والمجتمع، وصيانة لمقصد حفظ العقول من الاختلال والفساد، والوقوع في مهاوي الرذيلة ومستنقع الشيطان، وحمايته من أن يتطرق إليه خلل يعوق أداء وظيفته المنوطة به[4].

وقد جاء القانون الجنائي وفق ما قرره الشارع، وقصده من قطع الأسباب والوسائل المفضية إلى تضييع وظيفة العقل، وعدم صيانة هذا المقصد الكلي الذي أراده الشارع من حفظ العقل، فقد جاء في المادة (٧٩) «من يتعامل في الخمر بالبيع أو الشراء، أو يقوم بصنعها أو تخزينها أو نقلها أو حيازتها وذلك بقصد التعامل فيها مع الغير أو يقدمها أو يدخلها في أي طعام أو شراب أو مادة يستعملها الجمهور أو يعلن عنها أو يروج لها بأي وجه يعاقب بالسجن مدة لا تجاوز سنة كما

٦٣١هـ. انظر: طبقات الشافعية للسبكي (٣٠٦/٨) وطبقات الشافعية للإسنوي (١/ ٧٣) وطبقات الشافعيين (ص: ٨٣٣).

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣/ ٢٧٤).

(٢) سنن أبي داود كتاب الأشربة، باب العنب يعصر للخمر، رقم الحديث (٣٦٧٤)، والحديث صححه الألباني في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل (٨/ ٥٠).

(٣) صحيح البخاري كتاب البيوع، باب لا يذاب شحم الميتة ولا يباع ودكه، رقم الحديث (٢١١٠)،صحيح مسلم كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، رقم الحديث (١٥٨٢).

(٤) انظر: المفاتيح في شرح المصابيح (٣/ ٤٠٠)، شرح سنن أبي داود لابن رسلان (١٥/ ١٥٥)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٥/ ١٩٠٢)، فيض القدير (٥/ ٢٦٧)،المنتقى شرح الموطأ (٣/ ١٥٣).

تجوز معاقبته بالغرامة. وفى جميع الحالات تباد الخمر موضوع التعامل».

تهدف هذه المادة إلى تنظيم السلوك المتعلق بشرب الخمر، وتحديد العقوبات المناسبة لمن ينتهك هذا السلوك، سواء كان ذلك من خلال الشرب أو الحيازة أو الصناعة.

كما تهدف إلى حماية المجتمع من الأضرار الناتجة عن شرب الخمر، خاصة عندما يؤدي إلى إزعاج أو استفزاز مشاعر الآخرين، أو يشرب في الأماكن العامة وهو في حالة سكر.

أولاً: عقوبة الشرب والحيازة والصناعة

فقد في جاء في المادة رقم (١/٧٨) «من يشرب خمراً أو يحوزها أو يصنعها، يعاقب بالجلد أربعين جلدة إذا كان مسلماً».

يبين هذ النص القانوني عقوبة قاطعة وواضحة للأشخاص الذين يتعاطون هذا الفعل وهو شرب الخمر أو يمتلكونها أو يصنعونها، حيث ينص على الجلد أربعين جلدة للشخص المسلم.

ثانياً: إضافة ظروف مشددة للعقوبة

فقد جاء في المادة القانونية رقم (٢/٧٨) «دون المساس بأحكام البند (١) من يشرب خمراً ويقوم باستفزاز مشاعر الغير أو مضايقتهم أو إزعاجهم أو يشربها في مكان عام أو يأتي مكاناً عاماً وهو في حالة سكر، يعاقب بالسجن مدة لا تجاوز شهراً أو بالجلد بما لا يجاوز أربعين جلدة كما تجوز معاقبته بالغرامة أيضاً.»

تتوسع هذا الفقرة لتشمل تصرفات تؤثر على الآخرين، وتتسبب في إزعاج أو استفزازهم، ويحدد فيها عقوبات إضافية.

ويعد الشرب في الأماكن العامة أو دخول الأماكن العامة في حالة سكر، هذه الظروف المشددة للعقوبة.

تظهر المادة بوضوح الارتباط بين النص القانوني والشريعة، إذ يعتبر شرب الخمر جريمة تعارض القيم الإسلامية، ولذلك يتطلب الأمر عقوبة من نوع خاص (الجلد)، ومن جهة أخرى، يتم تنزيل العقوبة بشكل أكثر تشددًا عندما يشمل الفعل إزعاج الآخرين، مما يعكس اهتمام القانون بحماية الأمن الاجتماعي العام.

خامساً: من وسائل حفظ العقل رعايته وصيانته من الاعتداء عليه.

لقد سن الشارع أحكاماً وتشريعات تكفل حفظ العقل وصيانته من الاعتداء، لما له من الأهمية والمكانة الرفيعة، وهو من أشرف أعضاء الإنسان وأهمها.

فمن أذهب وظيفة العقل فإنه تلزمه الدية كاملة، وهو الذي يعرف بدية المنافع، وقد أجمع

العلماء على وجوبها[1].

وكيف لا يكون كذلك، وهو أشـرف الأعضـاء وأهمهـا وأعظمها فائدة ونفعـاً، وبه يتميز عن سائر المخلوقات، ويهتدي به إلى معرفة الحقائق ونافعها، وبه يعلم ما يفيده ويضره، ويرشده إلى الصواب، ويردعه عن المنهيات، وهو مناط التكليف، وشرط في صحة التصرفات والعبادات فمن كان بهذه الخصائص أحق وأولى أن تشرع له الديات[2].

قال الإمام الطبري رحمه الله[3]: (والصـحيح الذي يعول عليه أن التفضيل إنما كان بالعقل الذي هو عمدة التكليف،. وبه يعرف الله ويفهم كلامه، ويوصـل إلى نعيمه وتصـديق رسله، إلا أنه لما لم ينهض بكل المراد من العبد بعثت الرسل وأنزلت الكتب)[4]

وقال الإمام ابن كثير رحمه الله[5]: (وجعل له سـمعًا وبصـراً وفؤادًا، يفقه بذلك كله وينتفع به، ويفرق بين الأشياء، ويعرف منافعها وخواصها ومضارها في الأمور الدنيوية والدينية)[6].

وقد جاءت دية العقل في حديث: «وفي العقل الدية مائة من الإبل»[7].

قـال ابـن المنذر رحمه الله[8]: (أجمـع كل من نحفظ عنه من أهل العلـم على أن في العقل الدية)[9].

وقـال ابن قدامة رحمه الله: (فإن أذهب عقله بجناية لا توجب أرشًـا، كاللطمة، والتخويف، ونحو ذلك، ففيه الدية لا غير)[10].

وقـد أيدت المادة القانونية هذا المعنى الشـرعي الذي ذهب إليـه الفقهاء، ومن ذلك: ففي المادة رقم (١٣٨/١): «من يسـبب للإنسـان ذهاب عضـو في جسـده أو ذهاب وظيفـة العقل أو

---

(١) انظر: الإقناع في مسائل الإجماع (٢/ ٢٨٩)، اختلاف الأئمة العلماء (٢/ ٢٤١)، المغني لابن قدامة (٨/ ٤٦٥)، المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي (٣/ ٢٢٢)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (٢/ ١٨٩).

(٢) انظر: المغني لابن قدامة (٨/ ٤٦٥)، المجموع شرح المهذب (١٩/ ٨٧).

(٣) هو الإمام، محمد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر الطبري، له من التصانيف: اختلاف الفقهاء، تاريخ الطبري، توفي سنة ٣١٠هـ، انظر: تاريخ الإسلام (٧/ ١٦٠)، تاريخ بغداد (٢/ ٥٤٨)،طبقات الفقهاء الشافعية (١/ ١٠٦).

(٤) تفسير القرطبي (١٠/ ٢٩٤).

(٥) هو الحافظ عماد الدين، إسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء، الشافعي، صاحب التصانيف المشهورة ، مثل: البداية والنهاية، توفي سنة ٧٧٤هـ، انظر: ذيل تذكرة الحفاظ للحسيني (ص: ٣٨)، طبقات الحفاظ للسيوطي (ص: ٥٣٣).

(٦) تفسير ابن كثير (٥/ ٩٧).

(٧) السنن الكبرى للبيهقي (٨/ ١٥٠)، والحديث ضعفه ابن حجر في التلخيص الحبير (٤/ ٨٧)، والألباني في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل) ٧/ ٣٢٣).

(٨) زكي الدين أبو محمد، عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله، المنذري الشافعي، صاحب: مختصر صحيح مسلم، توفي سنة ٦٥٦هـ انظر: تاريخ الإسلام (١٤/ ٨٢٦) وطبقات الشافعية للسبكي (٨/ ٢٥٩)وطبقات الشافعيين (ص: ٨٧٥).

(٩) الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر (٧/ ٤٠٧)، انظر: المعونة على مذهب عالم المدينة (ص: ١٣٢٩)، المحلى بالآثار (١١/ ٥٣).

(١٠) المغني لابن قدامة (٨/ ٤٦٥).

الحاسة أو الجارحة أو شجاجاً أو جرحاً في جسده يكون قد سبب له جرحاً (٢).

وفـي مـادة أخرى رقم (١/د): «تكـون الدية في القتل كاملة (د) عنـد ذهاب وظائف العقل والحواس والجوارح».

هـذه المواد القانونية تتوافق مع الشـريعة، وتتماشـى مع مبادئ حماية النفس والجسـد في الإسـلام، حيث يحرم التسـبب في إيذاء الشـخص، سـواء بإتلاف جزء من جسـده، أو المساس بعقله، أو حواسه.

مـن الناحيـة القانونية، فإن هذه المـادة تعكس التـزام القوانين المعاصـرة بالحفاظ على السـلامة الجسـدية للفرد، وتفرض عقوبات رادعة على من يسبب ضررًا جسديًا لأي شخص، بما في ذلك فرض تعويضات مالية أو عقوبات سالب للحرية، حسب نوع الجريمة.

المسألة الثانية: العقوبة التي قررها القانون لشارب الخمر:

لـم تقتصـر العقوبة التـي قررها القانون لشـارب الخمر على مجرد شـرب الخمر، بل جعل حيازة الخمر وصـناعتها مـن الأمور الموجبة للحـد، وكذلك جعل العقوبة الحديـة لهذه الجريمة أربعيـن جلـدة، وذلك كله من أجل صـيانة العقـل وحمايته، ليتناسـق مع المقاصـد المراعاة في الشـريعة الإسلامية، وقد ورد في المادة (٧٨،١) «من يشرب خمراً أو يحوزها أو يصنعها، يعاقب بالجلد أربعين جلدة إذا كان مسلمًا».

إن هذه المادة نصت على أن تكون العقوبة المقررة أربعين جلدة، ومقدار العقوبة مما اختلف فيه الفقهاء تبعًا لاختلاف الصحابة فيها:

فمـن الصـحابة من ذهب إلـى أن العقوبة مقدارهـا أربعون جلدة، وهو قول الشـافعي، وهو المنصوص عليه في القانون الجنائي السوداني.

واستدلوا على ذلك[١]:

الدليل الأول: ما جاء عن علي بن أبي طالب رضـي الله عنه أنه قال: (جلد النبي صـلى الله عليه وسلم أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وعمر ثمانين، وكل سنة، وهذا أحب إلي)[٢].

الدليـل الثانـي: عـن أنس بـن مالـك، «أن النبي ﷺ أتي برجل قد شـرب الخمـر، فجلده بجريدتيـن نحو أربعين»، قـال: وفعله أبو بكر، فلما كان عمر استشـار النـاس، فقال عبد الرحمن: أخف الحدود ثمانين، «فأمر به عمر»[٣].

القول الثاني: ذهب جمهور الفقهاء إلى أن مقدار الحد ثمانين جلدة.

---

(١) انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٤/ ٢٢٨)، المجموع شرح المهذب (٢٠/ ١١٢)، المغني لابن قدامة (٩/ ١٦١).

(٢) صحيح مسلم كتاب الحدود، باب حد الخمر، رقم الحديث (١٧٠٧).

(٣) صحيح مسلم كتاب الحدود، باب حد الخمر، رقم الحديث (١٧٠٦).

وقد استدلوا على ذلك بالآتي:

الدليـل الأول: إجمـاع الصـحابة علـى أن شـارب الخمر يجلـد ثمانين جلـدة، وذلك بعد استشارة عمر رض الله عنه الصحابة.

الدليـل الثاني: قياس حد شـارب الخمـر على حد القاذف وفي ذلك قال علي -رضـي الله عنه- (إذا سكر هذى وإذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون)[1].

الراجح:

الراجح في هذه المسألة هو ما ذهب إليه القانون الجنائي، وذلك لقوة هذه الأدلة، ولأنه فعل النبي ﷺ.

قـال ابن قدامة رحمه الله[2]: (وفعل النبي -ﷺ- حجة لا يجوز تركه بفعل غيره، ولا ينعقد الإجماع على ما خالف فعل النبي، وأبي بكر وعلي - رضـي الله عنهما -، فتحمل الزيادة من عمر على أنها تعزير، يجوز فعلها إذا رآه الإمام)[3].

قال النووي رحمه الله: (فهذا الذي قاله الشـافعي رضـي الله عنه هو الظاهر الذي تقتضيه هذه الأحاديث ولا يشكل شيء منها)[4].

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات:

١. أهمية العقل واعتباره مناط التكليف في الشـريعة الإسلامية، ومناط المساءلة القانونية في القانون الجنائي، إذ لا تكليف ولا مساءلة إلى بوجود الإدراك والتمييز.

٢. يظهر توافق واضـح بين القانون الجنائي والشريعة الإسـلامية في أساليب حماية العقل من كل ما يمسه بشيء يؤثر عليه، ويوقع عليه الخلل.

٣. تعتبر مراعاة الشـارع لحفظ الضروريات الكلية من أهم مقاصد الشريعة، وفي مقدمتها حفظ العقل.

٤. حفظ الشارع للعقل من جانبين، الوجود والعدم.

التوصيات:

١. الاهتمام بدراسة بقية الضروريات الخمس، ومقارنتها بما ورد في القانون السوداني.

٢. إجراء مقارنة بين القانون السوداني والسعودي في مجال حماية الضروريات الخمس.

---

(١) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٥/ ١١٣)، بداية المجتهد (٤/ ٢٢٧)،المغني لابن قدامة (٩/ ١٦١).

(٢) هو موفق الدين، أبو محمد، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، الحنبلي، صاحب التصانيف البديعة كالمغني وروضة الناظر وغيرها، ولد سنة ٥٤١هـ، وتوفي ٦٢٠ه. انظر: تاريخ الإسلام (١٣/ ٦٠١) وذيل طبقات الحنابلة (٣/ ٢٨١).

(٣) والمغني لابن قدامة (٩/ ١٦١).

(٤) شرح النووي على مسلم (١١/ ٢١٨).

٣. القيام بالمراجعات الدورية للتشريعات المتعلقة بحماية العقل وذلك من أجل مواكبة تطور وسائل التأثير على العقل.

فهرس المراجع:

الإجماع، أبو بكر بن المنذر النيسابوري (المتوفى: ٣١٩هـ)، المحقق: فؤاد عبد المنعم أحمد، الناشر: دار المسلم للنشر والتوزيع، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤مـ.

أحكام القرآن، القاضي أبو بكر بن العربي (المتوفى: ٥٤٣هـ)، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ-٢٠٠٣م.

الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (المتوفى: ٦٣١هـ)، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان.

اختلاف الأئمة العلماء، ابن هبيرة (المتوفى: ٥٦٠هـ)، المحقق: السيد يوسف أحمد، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

اختلاف الفقهاء، أبو عبد الله المروزي (المتوفى: ٢٩٤هـ)، المحقق: د. محمد طاهر حكيم، الناشر: أضواء السلف- الرياض، الطبعة: الطبعة الأولى الكاملة، ١٤٢٠هـ =٢٠٠٠م.

الإسلام والدستور، توفيق بن عبد العزيز السديري، الناشر: وكالة المطبوعات والبحث العلمي وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ.

الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، ابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ-١٩٩٩م.

الأشباه والنظائر، تاج الدين السبكي (المتوفى: ٧٧١هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤١١هـ- ١٩٩١م

الأشباه والنظائر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩٠م

الإشراف على مذاهب العلماء، ابن المنذر (المتوفى: ٣١٩ه)، تحقيق: صغير أحمد، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة، الإمارات، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ. - ٢٠٠٤م.

أعيان العصر وأعوان النصر، الصفدي (المتوفى: ٧٦٤هـ)، المحقق: مجموعة باحثين، الناشر: دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، دار الفكر، دمشق - سوريا، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ-١٩٩٨م.

الإقناع، لابن المنذر، (المتوفى: ٣١٩هـ)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد العزيز الجبرين، الناشر: (بدون)، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ.



البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، الناشر: دار الكتبي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد (المتوفى: ٥٩٥هـ)، الناشر: دار الحديث - القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

البداية والنهاية، ابن كثير (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: عبد الله التركي، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ-١٩٩٧ م، سنة النشر: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

تاج التراجم، أبو الفداء ابن قطلوبغا المتوفى: ٨٧٩هـ)، المحقق: محمد خير رمضان يوسف، الناشر: دار القلم - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ-١٩٩٢م.

تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣ م.

تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢ م.

تاريخ دمشق، لابن عساكر (المتوفى: ٥٧١هـ)، المحقق: عمرو بن غرامة العمروي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عام النشر: ١٤١٥ هـ-١٩٩٥م.

تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني (المتوفى: ٦٥٦هـ)، المحقق: د. محمد أديب صالح، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٣٩٨.

تفسير ابن كثير، (المتوفى: ٧٧٤هـ)، المحقق: محمد حسين شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٩هـ..

تفسير القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله، القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.

تقويم الأدلة في أصول الفقه، لأبي زيد الدّبوسيّ الحنفي (ت٤٣٠هـ)، المحقق: خليل محيي الدين الميس، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م.

جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: ٣٢١هـ)، المحقق: رمزي



منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م.

الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي (المتوفى: ٧٧٥هـ)، الناشر: مير محمد كتب خانه - كراتشي.

الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لابن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، المحقق: مراقبة محمد عبد، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية - صيدر أباد/ الهند، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢هـ- ١٩٧٢م.

روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أبو محمد بن قدامة (المتوفى: ٦٢٠هـ)، الناشر: مؤسسة الريان، الطبعة: الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

سنن أبي داود، أبو داود المتوفى: ٢٧٥هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت

سير أعلام النبلاء، الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥ هـ-١٩٨٥ م.

شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد مخلوف (ت: ١٣٦٠هـ)، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١: ١٤٢٤ هـ-٢٠٠٣م.

شرح الكوكب المنير، تقي الدين، ابن النجار الحنبلي (المتوفى: ٩٧٢هـ)، المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة: الطبعة الثانية ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

شرح تنقيح الفصول، القرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٣ هـ-١٩٧٣م.

صحيح البخاري، أبو عبد الله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

طبقات الحفاظ، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣.

طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي (المتوفى: ٧٧١هـ)، المحقق: د. محمود الطناحي د. عبد الفتاح الحلو، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤١٣هـ.

طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة (المتوفى: ٨٥١هـ)، المحقق: د. الحافظ عبد العليم خان، دار النشر: عالم الكتب - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ.

طبقات الشافعيين، ابن كثير (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: د. أحمد عمر هاشم، د. محمد زينهم محمد عزب، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، تاريخ النشر: ١٤١٣ هـ-١٩٩٣م.

طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأدنة (المتوفى: ق ١١هـ)، المحقق: سليمان بن صالح



الخزي، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

الطبقات، أبو عبد الرحمن النسائي (المتوفى: ٣٠٣هـ)، المحقق: مشهور حسن-عبد الكريم الوريكات، الناشر: مكتبة المنار - الأردن-الزرقاء، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠هـ)، المحقق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.

فتح الباري شرح صحيح البخاري، لا بن حجر العسقلاني الشافعي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩.

الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد النفراوي الأزهري المالكي (المتوفى: ١١٢٦هـ)، الناشر: دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

فيض القدير، زين الدين، المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١ هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان.

قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد العز بن عبد السلام (المتوفى: ٦٦٠هـ)، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، طبعة: جديدة مضبوطة منقحة، ١٤١٤ هـ-١٩٩١م.

القواعد، لابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: ٧٩٥هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية.

الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: ١٠٩٤هـ)، المحقق: عدنان درويش - محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، سنة النشر:

مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، إبراهيم الحلبي الحنفي (المتوفى: ٩٥٦هـ)، المحقق: خليل عمران المنصور، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

المجموع شرح المهذب، (مع تكملة السبكي والمطيعي)، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، الناشر: دار الفكر.

المحصول، للرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤١٨ هـ-١٩٩٧م.

المحلى، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦ هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: دار التراث – القاهرة.

مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، ابن حزم (المتوفى: ٤٥٦هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

مرقـاة المفاتيح شـرح مشـكاة المصـابيح، نور الديـن الملا الهـروي القـاري (المتوفى: ١٠١٤هـ)، الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

المستصـفى، أبـو حامد محمد بن محمـد الغزالي الطوسـي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

المسـند الصحيح المختصـر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج النيسـابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، المحقق: محمد عبد الباقي، الناشـر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

مشـكاة المصـابيح، محمد بن عبد الله الخطيـب العمري، التبريـزي (المتوفى: ٧٤١هـ)، المحقق: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٩٨٥.

المصـباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو ٧٧٠ هـ)، دراسة وتحقيق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية.

معجـم اللغـة العربية المعاصـرة، د. أحمد مختار عبـد الحميد عمر (المتوفـى: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ-٢٠٠٨ م.

المغنـي، لابن قدامـة، أبو محمد ابن قدامـة (المتوفى: ٦٢٠هـ)، الناشـر: مكتبة القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م.

المفاتيح في شـرح المصـابيح، الحسـين بن محمود المظهري (المتوفى: ٧٢٧ هـ)، تحقيق ودراسـة: لجنة مختصـة من المحققين الناشـر: دار النـوادر، وزارة الأوقـاف الكويتية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.

المفـردات في غريب القـرآن، الراغب الأصـفهاني (المتوفى: ٥٠٢هـ)، المحقق: صـفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٢هـ.

الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ)، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

نيـل الابتهـاج بتطريز الديباج، أحمد بابا بن أحمد بن الفقيـه الحاج أحمد أبو العباس (ت: ١٠٣٦ هـ)، عناية وتقديم: د. عبد الحميد الهرامة، دار الكاتب، طرابلس، الطبعة: الثانية، ٢٠٠٠م.

الهداية في شرح بداية المبتدي، المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (المتوفى: ٥٩٣هـ)، المحقق: طلال يوسف، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

وفيـات الأعيان وأنبـاء أبناء الزمـان، أبو العباس ابن خلـكان البرمكي الإربلـي (المتوفى: ٦٨١هـ)، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الجزء: ١.



د: محمد بن عبد الرحمن الرفاعي
أستاذ العقيدة المشارك في جامعة تبوك
Dr. Mohammed bin Abdul Rahman Al-Rfaie
Associate Professor of Islamic Creed at Tabuk University
الإيميل: m.Rifai@ut.edu.sa

منهج عبد الله كنون المغربي (ت ١٤٠٩هـ.) في الرد على المخالفين
«دراسة تحليلية نقدية في ضوء مؤلفاته»

The Methodology of Abdullah Kanoun al-Maghribi (d. 1409 AH) in Responding to Opponents: A Critical Analytical Study in Light of His Works

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7909

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/١/٢٠ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٢/٤

المستخلص

يتناول هذا البحث منهج العلامة المغربي عبد الله كنون (ت ١٤٠٩هـ) في الرد على المخالفين، من خلال تحليل علمي نقدي لمضامين مؤلفاته، ولا سيما فيما يتصل بالقضايا العقدية. يهدف البحث إلى إبراز الملامح المنهجية والمعرفية التي اعتمدها كنون في مواجهة الانحرافات الفكرية والعقدية، مع استعراض نماذج من ردوده على التيارات المخالفة، وتقييمها من حيث البناء العلمي والحجاجي، والأسلوب المعتمد في الطرح. كما يستعرض البحث أثر هذه الردود في الخطاب الديني المغربي المعاصر، وموقعها ضمن الفكر الإسلامي الإصلاحي الحديث. وقد اعتمدت الدراسة على منهج التحليل النصي والمقارنة، مع التوثيق الدقيق للمصادر الأصلية لعبد الله كنون. وتوصّلت الدراسة إلى أن منهج كنون تميز بالجمع بين الأصالة والوعي المعاصر، والتوازن بين النقد العلمي والانفتاح الثقافي، مما يجعل فكره مرجعًا مهمًّا في دراسة الخطاب العقدي الإصلاحي في المغرب.

الكلمات المفتاحية: عبد الله كنون، المنهج العقدي، الرد على المخالفين، الفكر الإسلامي المغربي، المنهج النقدي.

◇◇

Abstract

This study explores the methodology of the Moroccan scholar Abd All ah Kinnun (d. 1409 AH) in responding to ideological and theological opponents, through a critical and analytical reading of his major works. The research aims to identify the key methodological and epistemological features that defined Kinnun's approach in confronting theological deviations and intellectual challenges. It analyzes selected examples of his responses to opposing trends, assessing their argumentative strength, academic structure, and rhetorical style. Furthermore, the study examines the impact of his responses on contemporary Moroccan religious discourse and their place within the broader Islamic reformist thought. The study employs textual analysis and comparative methods, relying on Kinnun's original publications. The findings show that Kinnun's methodology combined authenticity with contemporary awareness, and maintained a balance between critical rigor and cultural openness, making his thought a significant reference in modern Islamic doctrinal discourse.

Keywords: Abdullah Kannun Creedal Methodology Refutation of Opponents Moroccan Islamic Thought Critical Method

المقدمة

الحمـد لله الـذي قيّض لدينه من يحفظه، ويذبّ عنه من العلماء العاملين، وأشـهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

أمـا بعد، فإن العقيدة الإسـلامية تمثّل الأسـاس الذي ينبني عليه البنـاء الإيماني والفكري للمسـلم، وهي المعيار الذي يُوزن به الانحراف أو الاسـتقامة في حياة الأفراد والمجتمعات، وعلى مرّ العصـور لم تخلُ الأمة من صـور متعـددة من الانحرافات العقدية والفكريـة، التي تطلّبت من العلماء وطلبة العلم مواقف علمية راسـخة في الذب عن التوحيد، وتصـحيح المفاهيم، والرد على أهل البدع والأهواء، وفي هذا السـياق، برزت جهود علمية متميزة لعدد من المفكرين والعلماء في العصـر الحديـث، كان من أبرزهم الدكتور عبـد الله كنون، أحد الوجوه العلميـة البارزة في دولة المغرب خلال القرن الرابع عشـر الهجري، حيث جمع في شخصـيته بين رصـانة العلم الشرعي، وحيوية الفكر المعاصـر، فكان حاضـرًا في ميادين الدعوة الإصلاحية والأدب، كما تميز بخطاب وسـطي يجمع بين أصالة المرجعية الإسلامية ومتطلبات العصـر، وعلى الرغم من تعدد مؤلفاته ومشـاركاته، فإن إسـهاماته في مجال العقيدة لم تلقَ حظها من الدراسـة والتحليـل، إذ غالبًا ما تُقرأ أعماله من منظور ثقافي أو أدبي، دون الوقوف على منهجه في الدفاع عن العقيدة الإسلامية



الصحيحة، وأساليبه في التصدي للانحرافات الفكرية المتأخرة. ومن هنا تنشأ أهمية هذا البحث، الذي يسعى إلى تسليط الضوء على البعد العقدي في نتاج عبد الله كنون، وتحليل منهجه في الرد على المخالفين، وبيان مدى التزامه بمنهج أهل السنة والجماعة، مع استحضار الإطار الفكري والاجتماعي الذي عاش فيه، ومراعاة التحديات الفكرية المعاصرة التي واجهها.

أولًا: مشكلة البحث

شهد العالم الإسلامي المعاصر تحوّلات فكرية أفرزت تيارات عقدية منحرفة، كالغلو الصوفي والتأثر بالعقلانية والتغريب، مما استدعى جهودًا علمية رصينة في الرد والدفاع عن العقيدة. ويُعدّ عبد الله كنون من أبرز من تصدّى لهذه التيارات، غير أن منهجه في الرد على المخالفين لم يُدرس دراسة تحليلية مستقلة. ومن هنا تبرز إشكالية البحث في الكشف عن أسس منهجه العقدي، وضوابطه النقدية، ومدى انضباطه بالمنهج السلفي.

من هنا تتحدد إشكالية هذا البحث في الأسئلة الآتية:

ما طبيعة الجهود العقدية التي بذلها عبد الله كنون في الرد على الانحرافات الفكرية في عصره، وما معالم منهجه ومصادره في ذلك، ومدى موافقته لمنهج أهل السنة والجماعة، مع تقويمٍ علميٍّ لتوازن خطابه بين النقل والعقل؟

ثانيًا: أهمية البحث

١. إبراز جهوده العقدية والكشف عن إسهامه في الرد على الانحرافات الفكرية من منظور عقدي تحليلي.
٢. بيان الأسس المنهجية والعلمية التي اعتمدها في ردوده، وتقويم مدى اتساقها مع أصول أهل السنة والجماعة.
٣. توثيق الدور العقدي للمدرسة المغربية وربطها بالدرس العقدي المشرقي، مع الإسهام في إثراء الدراسات النقدية المعاصرة.

ثالثًا: أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى تحقيق مجموعة من الأهداف العلمية والمعرفية، أبرزها:

١. تحليل الجهود العقدية ومنهج عبد الله كنون في مواجهة الانحرافات الفكرية والرد على المخالفين.
٢. بيان الأسس العلمية لمنهجه العقدي وتقويم مدى ارتباطه بمنهج أهل السنة والجماعة.
٣. تقويم خطابه الحِجاجي وربط مواقفه بسياقها الفكري، مع إبراز أثر جهوده وسدّ النقص في الدراسات العقدية للتراث المغربي الحديث.

رابعًا: أسباب اختيار الموضوع:

١. ندرة الدراسات التي تناولت جهود كنون العقدية بشكل تحليلي نقدي.

٢. الحاجة إلى تحليل منهجه في الرد على المخالفات الفكرية المنحرفة.

خامسًا: فرضيات البحث

ينطلق البحث من عدد من الفرضيات التي يسعى لاختبارها من خلال الدراسة والتحليل، وهي:

١. يُفترض أن عبد الله كنون قدّم جهودًا عقدية مؤصَّلة ومنضبطة بمنهج أهل السنة والجماعة، اتسمت بالاعتدال والوضوح في الرد على الانحرافات الفكرية المعاصرة.

٢. ويُفترض أن هذه الجهود، على أهميتها العلمية والدعوية، لم تنل حظها من الدراسة العقدية التحليلية، مما يستدعي إبرازها وتقويمها.

سابعًا: الدراسات السابقة

عند مراجعة ما كُتب حول الدكتور عبد الله كنون، يتبين أن هناك اهتمامًا بعدة جوانب من شخصيته وفكره، لكن لا يوجد -بحسب الاطلاع- دراسة مستقلة متخصصة في جهوده العقدية، وإنما وردت إشارات متفرقة ضمن مؤلفات أو أبحاث ذات طبيعة أدبية أو ثقافية. ومن أبرز ما وُجد:

أولًا: «التكامل المعرفي عند علماء المغرب – العالم الألمعي والأديب عبد الله كنون أنموذجًا»

- الكاتب: إسماعيل أوراشي
- الجهة الناشرة: مجلة التحبير، المجلد (٣)، العدد (٣)، سنة ٢٠٢١م.

تحليل الدراسة:

تناولت الدراسة شخصية عبد الله كنون من منظور التكامل المعرفي، مبرزةً جمعه بين الأدب والعلم الشرعي وقدرته على توظيف أدوات معرفية متعددة في خدمة القضايا الإصلاحية والفكرية والدينية.

نقد الدراسة:

تتميّز الدراسة بإبراز شمولية شخصية عبد الله كنون وتنوّع اهتماماته الفكرية والثقافية، غير أنها قصرت عن تناول منهجه العقدي وردوده على الانحرافات الفكرية، واقتصر تحليلها على الجوانب العامة دون دراسة تفصيلية لمواقفه العقدية.

ثانيًا: «جهود المغاربة في التصحيح اللغوي» دراسة في جهود عبد الله كنون وتقي الدين الهلالي وعبد الملك مرتاض.

- الكاتب: عيسات قدور سعد.
- الجهة الناشرة: مجلة الممارسات اللغوية، المجلد (١٤)، العدد (٢)، سنة ٢٠٢٣م.

تحليل الدراسة:

ركزت الدراسة على إسهامات عبد الله كنون في التقويم اللغوي ومواقفه من الانحرافات اللغوية، دون تناول منهجه العقدي أو ردوده الفكرية.

نقد الدراسة:

تُحسَب للدراسة إبرازها دور كنون في الدفاع عن هوية اللغة، غير أنها تنفصل عن الجانب العقدي، ولا تسهم إلا بصورة غير مباشرة في تحليل ردوده على الانحرافات الفكرية أو العقدية.

ثالثًا: «تفسير سورة المفصل للشيخ عبد الله كنون: نظرة في المنهج وأسلوب التجديد – دراسة استقرائية نقدية في ضوء مؤلفاته»

- الكاتب: عبد الله بن سالم الهنائي.
- الجهة الناشرة: مجلة كلية العلوم الإسلامية، العدد (٥٩)، سنة ١٤٤١هـ / ٢٠١٩م

تحليل الدراسة:

تتناول هذه الدراسة تفسير كنون لسور المفصل، وتبرز معالم التجديد في منهجه التفسيري، مع تحليل لغوي وموضوعي لأسلوبه، ودراسة لآرائه في بعض المسائل العقدية التي وردت في التفسير.

نقد الدراسة:

تتميّز الدراسة باحتوائها على مادة عقدية نافعة من خلال تناولها جانبًا من نتاج كنون التفسيري، غير أنّها قصّرت في إبراز الردود العقدية إبرازًا مباشرًا، إذ غلّبت الجانب المنهجي التفسيري مع إشارات عقدية غير معمّقة.

خلاصة نقد الدراسات السابقة

تُظهر الدراسات السابقة غيابَ دراسة متخصصة تُحلّل منهج عبد الله كنون في الرد العقدي تحليلًا مباشرًا ومتكاملًا؛ إذ انصرفت إلى الجوانب اللغوية والأدبية والتفسيرية دون محور عقدي مستقل، ولم تُقدِّم تحليلًا نقديًا لمنهجه في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، مما يجعل البحث الحالي سدًّا لفراغٍ علميٍّ في الدراسات العقدية المغربية المعاصرة.

ثامنًا: منهج البحث:

المنهج المعتمد:

يعتمد هذا البحث على عدة مناهج علمية، أبرزها:

١. المنهج التحليلي: لتحليل نصوصه العقدية، واستخراج رؤيته ومواقفه من القضايا العقدية المختلفة.

٢. المنهج النقدي: لتقويم جهوده من حيث سلامة الاستدلال، ووضوح المنهج، وقوة الحجة، ومدى موافقتها لأصول أهل السنة.

٣. المنهج الاستقرائي: لاستقراء أقواله وآرائه العقدية المتفرقة في كتبه ومقالاته وربطها لرسم ملامح منهجه.

٤. المنهج التاريخي: لعرض السياق التاريخي والفكري الذي ظهر فيه، وتحليل التيارات التي واجهها.

إجراءات البحث:

١. جمع المادة العلمية وحصر مؤلفات عبد اللّه كنون المطبوعة ومقالاته المتاحة، مع التركيز على النصوص التي تضمّنت ردودًا على المخالفين في القضايا العقدية والفكرية.

٢. استخراج مواضع الردود الصريحة والضمنية، وربطها من أجل رسم صورة متكاملة لمنهجه في الرد.

٣. تصنيف الردود بحسب طبيعة القضايا (عقدية، فكرية، منهجية)، ونوعية المخالفين (تيارات، أفراد، مناهج)، لتيسير عملية التحليل.

٤. التحليل المنهجي للنصوص لاستخراج أدواته في الرد، وأساليبه الحجاجية، ومصادر استدلاله، وخصائص خطابه.

٥. التقويم النقدي لمنهجه في ضوء أصول أهل السنة والجماعة، من حيث سلامة الاستدلال، والالتزام المنهجي، والإنصاف في عرض المخالفين.

٦. دراسة السياق التاريخي والزمني والفكري لفهم العوامل المؤثرة في تشكيل منهجه في الرد.

٧. الموازنة مع مناهج العلماء لإبراز خصائص منهجه ودرجة تميّزه.

٨. الالتزام بالمعايير الأكاديمية في التوثيق العلمي، والصياغة المنهجية، وسلامة اللغة والمصطلحات.

تاسعًا: خطة البحث:

المقدمة:

وتتضمن: مشكلة البحث، أهمية الموضوع وأهدافه، أسباب اختياره، فرضيات البحث وحدوده، الدراسات السابقة، منهج البحث، خطة البحث.

المبحث الأول: التعريف بعبد الله كنون وجهوده العلمية

المطلب الأول: سيرته ونشأته العلمية.

المطلب الثاني: مكانته العلمية في البيئة المغربية.

المطلب الثالث: أبرز مؤلفاته الفكرية والعقدية ووفاته.

المبحث الثاني: معالم المنهج العقدي عند عبد الله كنون

المطلب الأول: موقفه من مصادر التلقي في العقيدة.

المطلب الثاني: طريقته في الاستدلال والردود على المخالفين.

المبحث الثالث: الانحرافات العقدية والفكرية التي واجهها كنون وآثار ردوده في الفكر المغربي والإسلامي

المطلب الأول: منهجه في الرد على الغلو الصوفي والشركيات ونقدها.

المطلب الثاني: الفكر التغريبي وفصل الدين عن الحياة.

المطلب الثالث: النزعات العقلانية والتأويلية المخالفة للنصوص.

المطلب الرابع: أثر هذه الردود في الفكر المغربي والإسلامي

الخاتمة:

وتتضمن: أهم النتائج، أبرز التوصيات، والمقترحات المستقبلية.

◇◇

المبحث الأول: التعريف بعبد الله كنون وجهوده العلمية

المطلب الأول: سيرته ونشأته العلمية.

أولًا: اسمه وولادته:

اسمه: عبد اللّه بن عبد الصمد بن التهامي بن المدني كنون الفاسي الطنجي الحسني.

الولادة: ولد بمدينة فاس يوم السبت ٣٠ شعبان سنة ١٣٢٦هـ / الموافق ١٩٠٨م، في أسرة سنية محافظة ذات عناية بالعلم والدين(١).

ثانيًا: النشأة والتعليم

نشـأ عبد اللّه كنون في بيئة علمية أصـيلة، فحفظ القرآن الكريم صـغيرًا في الكتّاب، وتلقى مبـادئ العلـوم الشـرعية واللغويـة، ثم أقبـل على حفـظ المتون وإتقـان رواية الحديث والشـعر. التحـق بجامع القرويين، فدرس على كبار العلماء آنذاك علوم الشـريعة واللغة والمنطق، مما كوّن لديه قاعدة معرفية موسوعية(٢).

المطلب الثاني: مكانته العلمية في البيئة المغربية.

أولًا: الحياة العملية

١. انتقـل إلى مدينة طنجة مع والده، وأسّـس فيها المعهد الإسـلامي بطنجة، وتولى إدارته حتى سنة ١٩٥٣م.

٢. عمل في تطوان مدرسًا في المعهد العالي ومديرًا لمعهد الحسن للبحوث.

٣. تولّى وزارة العدل المغربية بعد الاستقلال، ثم عُيّن حاكمًا عامًا لطنجة.

٤. شارك في تأسيس الجمعية الوطنية الأولى بقيادة محمد عبد الكريم الخطابي.

٥. كان من المؤسسـين لكتلة العمل الوطني، التي انبثقت منها الأحزاب السياسـية المغربية الحديثة(٣).

ثانيًا: المناصب العلمية والعضويات الأكاديمية.

١. عضو في المجمع العلمي العربي بدمشق (١٩٥٦م).

٢. عضو عامل في مجمع اللغة العربية بالقاهرة (١٩٦١م).

---

(١) محمد بن الفاطمي ابن الحاج، إسعاف الإخوان الراغبين بتراجم ثلة من علماء المغرب المعاصرين، ط١، الدار البيضاء، مطبعة الدار البيضاء الجديدة، ١٤١٢ه، ص: ٤٠٢-٤٠٨.

(٢) أحمد العلاونة، ذيل الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط١، جدة، دار المنارة للنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ، ج ١ ص: ١٣١.

(٣) محمد خير رمضان، «تتمة الأعلام – محمد خير رمضان»، ط٢، بيروت، دار ابن حزم، ١٤٢٢ هـ، ج ٢ ص ١٥.

٣. الأمين العام لرابطة علماء المغرب.

٤. عضو في مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر (١٩٦٣م).

٥. عضو في المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي.

٦. عضو شرفي في مجمع اللغة العربية الأردني.

٧. عضو في المجمع العلمي العراقي، والمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية.

٨. تولّى رئاسة صحيفة الميثاق، لسان حال رابطة علماء المغرب[١].

ثالثًا: مكانته الفكرية والعلمية.

كان -رحمه الله- من كبار روّاد النهضة الفكرية والأدبية المغربية في القرن الرابع عشر الهجري. جمع بين الأصالة والمعاصرة، ودعا إلى تجديد الخطاب الشرعي في ضوء التراث دون الانفصال عن الأصالة، تميّز بأسلوب أدبي راق، يجمع بين البيان والعمق العلمي، وكان ناقدًا أدبيًا وشاعرًا، إضافة إلى كونه فقيهًا ومحققًا ومؤرخًا[٢].

المطلب الثالث: أبرز مؤلفاته الفكرية والعقدية ووفاته.

أولًا: مؤلفاته

تجاوزت مؤلفاته الخمسين كتابًا، شملت مجالات الأدب والتاريخ والفكر والفقه والتحقيق العلمي. من أشهرها:

١. «النبوغ المغربي في الأدب العربي» - من أهم كتبه وأشهرها.

٢. «أحاديث عن الأدب المغربي الحديث».

٣. «جولات في الفكر الإسلامي».

٤. «على درب الإسلام».

٥. «مفاهيم إسلامية».

٦. «إسلام رائد».

٧. «أدب الفقهاء.»

٨. «القاضي عياض بين العلم والأدب.»

٩. «مدخل إلى تاريخ المغرب».

---

(١) عبد القادر الإدريسي، عبد الله كنون وموقعه في الفكر الإسلامي السياسي الحديث، ط١، القاهر، الزهراء للإعلام العربي، ١٤١٢ه، ص: ١٥-١٦، وانظر مزيدًا من المناصب العلمية والعضويات الأكاديمية التي تولاها رحمه الله تعالى في هذا الكتاب.

(٢) أنور الجندي، مفكرون وأدباء من خلال آثارهم، بيروت، دار الإرشاد، (د.ت) ص: ١٣٩-١٤٠.

١٠. «ذكريات مشاهير رجال المغرب» - موسوعة تراجم مغربية[١].

كما قام بتحقيق عدد من الكتب التراثية، منها:

- «التيسير في صناعة التفسير للإشبيلي».
- «عجالة المبتدي وفضالة المنتهي في النسب للحازمي».
- «شرح الشمقمقية»[٢] .

ثانيًا: وفاته وإرثه العلمي.

تُوفي في صباح الأحد الخامس من ذي الحجة سنة ١٤٠٩هـ. / ١٩٨٩، بعد حياة حافلة بالعلم والتعليم والجهاد الفكري والإصلاحي[٣].

المبحث الثاني: معالم المنهج العقدي عند عبد الله كنون

المطلب الأول: موقفه من مصادر التلقي في العقيدة.

يُعَدّ تحديد مصادر التلقي في العقيدة من أبرز الأسس التي بنى عليها رؤيته العقدية، وقد ظهر ذلك بوضوح في كتاباته التي أكّدت التزامه بمنهج أهل السنة والجماعة في هذا الباب، ويتضح ذلك مما يأتي:

أولًا: اعتماده في مصادر التلقي على الوحيين.

يقرر كنون أن المرجعية العليا في الاعتقاد هي الكتاب والسنة، وأن الرد عند التنازع لا يكون إلا إليهما. وقد صرّح بذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩)،حيث قال: «فأمر بالرد إلى الله والرسول أي إلى الكتاب والسنة، وما استنبط منهما من أحكام بالنص أو القياس»[٤].

وما قرره هو الذي عليه العمل عند أهل السنة والجماعة من جعل الوحيين مصدرًا أصليًا للتلقي العقدي، وقبول الاستنباط العقلي المنضبط بالقياس الصحيح ضمن دائرة الفهم، لا ضمن دائرة التشريع المستقل، وحصر المرجعية في النصوص، دون تقديم آراء المتكلمين أو مناهج الفلسفة عليها.

---

(١) أحمد الجدع، حسني جرار، وآخرون، شعراء الدعوة الإسلامية في العصر الحديث، ط٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ، ص:٦٣-٦٤.

(٢) محمد خير بن رمضان، تكملة معجم المؤلفين، ط١، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، ص:٣٤٢. محمد بن رزق الكعبي، التفسير والمفسرون في غرب أفريقيا، ط١، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ١٤٢٦ هـ، ج١ ص: ٢٤٤.

(٣) محمد بن الفاطمي، إسعاف الإخوان الراغبين بتراجم ثلة من علماء المغرب المعاصرين، مرجع سابق، ص: ٤٠٨.

(٤) عبد الله كنون، إسلام رائد، بيروت، دار الكتاب اللبناني- القاهرة، دار الكتاب المصري، ١٩٧٩، ص:٧١.

وبذلك تقرر عنده مبدأ الحجية المطلقة للنص الشرعي، مع الإقرار بأن دور العقل هو الفهم والاسترشاد لا الإنشاء والتشريع.

قال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾ ﴾ (النساء:٦٥)، وقال الرسول ﷺ: «تركت فيكم أمرين، لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة نبيه»[(١)].

ويقـرّر الإمام الشـافعي -رحمـه الله- (ت٢٠٤هـ.) أن كل قول أو اجتهـاد يخالف أمر النبي ﷺ لا يُعتـدّ بـه، ولا يصـح أن يُعارَض به النصّ، إذ لا يثبت معـه رأيٌ ولا قياس، لأن الله تعالى قد قطع العذر وأقام الحجة بأمر رسوله ﷺ[(٢)].

وشـيخ الإسـلام ابن تيمية -رحمـه الله- (ت٧٢٨هـ.) يقرّر هذا الأصـل بقولـه: «من فارق الدليل ضلّ السبيل، ولا دليل إلا بما جاء به الرسول ﷺ»[(٣)]، تأكيدًا على حصر مصدر الهداية في الوحي، ووجوب ردّ الاعتقاد والاستدلال إليه.

ثانيًا: جعل العقل تابعًا للوحي ومسلّمًا له.

اتسـم منهج كنون بتوازن واضـح في بيان منزلة العقل، حيث جعله أداة لفهم النصـوص، لا مصدرًا لتقرير العقائد. وقد أوضح ذلك في مقاله «الدين والعقل» بقوله: «لا يعارض الدين العقل أبدا... فالعقل مناط التكليف، فكيف يتعارض الدين مع العقل وهو الذي جاء بالتكاليف الشرعية واحتج لها بحجج عقلية؟»[(٤)].

ويتبيّن من تقريره جملة من القواعد المنهجية، مفادها أن العقل السليم لا يتعارض مع النقل الصـحيح، وأن ما يُتوهَّم من تعارض إنما يرجع إلى قصـور في الفهم أو إلى عدم ثبوت النص، مع التأكيد على أن دور العقل شاهدٌ بصحة الدين ومؤيِّدٌ له، لا مستقلٌّ بتأسيس أصوله.

وهذا التقرير يلتقي من حيث التأصـيل مع ما قرّره الشـاطبي(ت٧٩٠هـ.) في ضبط العلاقة بيـن العقـل والنقل؛ إذ جعل التبعيـة المنهجية للنقل أصـلًا كليًّا في النظر الشـرعي، فقال: «إذا تعاضـد النقل والعقل على المسـائل الشرعية؛ فعلى شـرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا، ويتأخر العقل فيكون تابعًا، فلا يسـرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسـرحه النقل»[(٥)]، «فالعقل إنما

---

(١) رواه مالك في الموطأ، تحقيق: عبد الباقي، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م، ج٢ ص: ٨٩٩. حديث رقم: ٣. قال ابن عبد البر: «محفوظ معروف مشهور». انظر: يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، التمهيد لابن عبد البر، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية ج٢٤ ص: ٣٣١.

(٢) محمد بن إدريس الشافعي، الأم للإمام الشافعي، ط٢، بيروت، دار الفكر، (١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م)، ج٢ ص:٢٥٠.

(٣) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، المستدرك على مجموع الفتاوى، ط١، ١٤١٨ ه، ج٢ ص: ٦.

(٤) عبد الله كنون، على درب الإسلام، ط٢، الدار البيضاء، دار الثقافة، ١٤٠٣هـ، ص: ١٣٩.

(٥) إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط١، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ج١ ص: ١٢٥.

ينظـر من وراء الشـرع»[1]. فالعقل -عنـده- يعمل داخل الإطار الذي يحـدده الوحي، لا خارجه، ويُستثمر في خدمة مقاصده، لا في مزاحمته.

كمـا يتسـق هذا المنهج مـع تقرير ابـن تيمية -رحمـه الله- (ت ٧٢٨هـ.) القائـم على نفي التعارض الحقيقي بين الدليلين القطعيين؛ إذ يؤكد أن كل ما ثبت بدليلٍ سمعيٍّ قطعيٍّ يستحيل أن يعارضه دليلٌ عقليٌّ قطعيّ، وأن دعوى التعارض إنما تنشأ من فساد التصور، أو ضعف الاستدلال، أو تقديم الظني على القطعي، وهو خطأ شائع في مسالك المتكلمين[2].

وعليـه، فإن منهج كنـون في جعل العقل تابعًا للوحـي ليس موقفًا إنشـائيًا أو توفيقيًا، بل هو امتدادٌ لمنهج أصوليٍّ راسخ قرّره أئمة التحقيق، يقوم على الجمع بين تعظيم النص، وإعمال العقل في حدود وظيفته الصحيحة، بما يحقق الانسجام بين النقل الصحيح والعقل الصريح.

ثالثًا: حدود عمل العقل ودوره في تقرير أصول الإيمان.

يفـرّق كنون بيـن ما يثبته العقل وما يثبته الوحي، فيرى أن: أصـول التوحيـد والنبوة وإثبات وجود الله، دلائلها العقلية قاطعة ولا تقبل النقض.

وأما تفاصـيل الصـفات وأمور الغيب والجزاء لا تُنال إلا من الوحي، ولا مجال للعقل فيها إلا من جهة الفهم والتصديق.

وقد نص على ذلك بقوله: «ومن المعلوم أن القضايا الكبرى في الدين... كلها ثابتة بالدليل العقلي الذي لا يقبل النقض»[3].

ووفق هذا التمييز يظهر أن كنون يوافق منهج السلف في التفريق بين:

مجال الإثبات العقلي: وجود الله، وحدانيته، وصدق الرسالة.

مجال السمعيات: تفاصيل الصفات، الغيب، اليوم الآخر.

وهذا هو الحدّ الفاصل بين العقل المشروع والعقل المتجاوز.

يقرر -رحمه الله- أن الدلالات العقلية تثبت أصـول التوحيد والنبوة والرسالة، لكن تفاصيل الصفات والغيب لا تُنال إلا بالوحي.

قـال ابن تيمية رحمه الله: «فالطريق الشـرعي هو النظر فيما جاء به الرسـول والاسـتدلال بأدلتـه، والعمـل بموجبها؛ فلا بد من علـم بما جاء به وعمل به، لا يكفـي أحدهما. وهذا الطريق متضـمن للأدلة العقلية والبراهين اليقينية؛ فإن الرسول بين بالبراهين العقلية ما يتوقف السمع

(١) المرجع السابق: ج١ ص: ٣٠.

(٢) أحمد ابن عبد الحليم ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، ط٢، المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (١٤١١ هـ - ١٩٩١م) ج١ ص: ٨٠.

(٣) على درب الإسلام، مرجع سابق، ص: ١٤٣.

عليه، والرسل بينوا للناس العقليات التي يحتاجون إليها، كما ضرب الله في القرآن من كل مثل، وهذا هو الصراط المستقيم الذي أمر الله عباده أن يسألوه هدايته»[١].

إن المنهج الذي اعتمده القرآن الكريم في تقرير العقيدة وترسيخها في النفوس يقوم على توظيف العقل توظيفًا منسجمًا مع الفطرة السليمة، في إطار تكاملي غير متعارض، فلم يقتصر الخطاب القرآني على مجرد الإخبار بوجود الله تعالى ووحدانيته وسائر أصول الإيمان، بل أقام لذلك براهين عقلية واضحة تُدرَك بها المعارف الإلهية، وبذلك جاء منهجه -ومنهج الأنبياء جميعًا- جامعًا بين الدليل السمعي الصحيح والاستدلال العقلي السليم[٢].

رابعًا: العلاقة التكاملية بين العقل والنقل.

يرى كنون أن العلاقة بين العقل والنقل علاقة تلازم وتكامل، لا علاقة تعارض. فالنص الصحيح يخاطب العقل السليم، ويستثير مَلَكة التأمل والنظر. وقد استدل بقول الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣)، كما استشهد بحديث علي -رضي الله عنه-: «حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله؟»[٣]. ليؤكد أن الخطاب الشرعي مبنيٌّ على مراعاة مراتب العقول وقدرتها على الفهم.

ومن مجموع تقريراته يتبين أن النقل أصل في التلقي، والعقل وسيلة لفهمه والاستدلال على صدقه، والجمع بينهما يحقق سلامة المنهج العقدي، وبذلك يتوسط كنون بين اتجاهين:

الاتجاه الجمودي الذي عطّل العقل.

الاتجاه الكلامي والفلسفي الذي قدّم العقل على النص.

بينما تبنى هو منهجًا سلفيًا يجمع بين الدليل النقلي والدليل العقلي في غير تعارض.

فخلاصة منهجه في مصادر التلقي العقدي: إن النصوص تُبيِّن أن منهجه في مصادر التلقي العقدي يقوم على جعل الكتاب والسنة أصلًا قطعيًا في تقرير العقيدة، مع إعمال العقل بوصفه أداةً للفهم والاستدلال لا مصدرًا مستقلًا للإنشاء. ويؤكد أن العقل الصحيح لا يتعارض مع النقل الصريح، وأن أصول الإيمان تُعضَّد بالبراهين العقلية، بينما لا تُدرَك تفاصيل الصفات والغيب إلا بالوحي. وبذلك يندرج منهجه ضمن منهج أهل السنة والجماعة القائم على الجمع بين الدليلين السمعي والعقلي، في إطار من التوازن المنضبط، والالتزام بفهم السلف، ورفض المسالك الكلامية والفلسفية التي تقدّم الرأي على النص.

---

(١) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، المحقق: محمد رشاد سالم، ط١، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ج٥ ص: ٤٢٨.

(٢) انظر: عثمان بن جمعة ضميرية، العقيدة الإسلامية في القرآن الكريم (المنهج والخصائص)، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، (مج٧)، (ع١)، (٢٠١٠م)، ص:١٥.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب: من خص بالعلم قوما دون قوم، كراهية أن لا يفهموا. رقم: ١٢٧.

فالعلاقة بين العقل والنقل تقوم على أساس التكامل والتآخي لا على التعارض، وهو المعنى الذي أكَّده أبو الوليد ابن رشد رحمه الله (ت٥٩٥ هـ.) حين قرَّر أن النظر البرهاني الصحيح لا يمكن أن يُفضي إلى مخالفة ما جاء به الشرع، لأن الحق واحدٌ لا يتناقض، ولا يمكن أن يعارض بعضه بعضًا[(١)].

المطلب الثاني: طريقته في الاستدلال والردود على المخالفين

أولًا: الاعتماد على النصوص الشرعية في تقرير العقائد.

يتّسم منهجه بالاعتماد الواضح على القرآن الكريم والسنة النبوية في عرض القضايا العقدية والردّ على الشبهات. فهو يجعل النص أصلًا في الاستدلال، ويستحضر الآيات والأحاديث الدالة على المقصود قبل أي برهان آخر، فمنهجه في الاستدلال يقوم على البرهان النقلي الموثق، مع استدعاء الدليل العقلي لتوضيح وجه الحق فيه. وذلك يتضح من خلال الآتي:

١. ردّ الشبهات إلى الكتاب والسنة.

يعتمد عبد الله كنون اعتمادًا مباشرًا على النصوص القطعية في تفنيد الاعتراضات الموجَّهة إلى الإسلام، ويبرز ذلك في رده على شبهة أن النبي ﷺ تلقّى دعوته عن أحبار اليهود أو رهبانهم؛ إذ أعاد البحث إلى دائرة النصوص الشرعية، فقد استدل بحديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أتى النبي ﷺ بكتاب من بعض أهل الكتاب، فغضب النبي ﷺ وقال: «... لقد جئتكم بها بيضاء نقية...»[(٢)]، وهو نصٌّ صريح في نفي أي اعتماد على مصادر بشرية في التلقّي.

وقد علّق كنون على هذه الدعوى متسائلًا: كيف يُزعم أن النبي ﷺ تلقّى من الرهبان، وهو يدعو إلى التوحيد الخالص، في حين أنهم يعتقدون بالتثليث؟ مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖ﴾ (المائدة: ٧٣)، كما بيّن أن ما في الكتب السابقة من انحرافات في وصف الإله والأنبياء يناقض التنزيه الذي قرّره الإسلام، كما في قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١)، وبيّن كذلك أن رسالة الإسلام جاءت لتصحيح الانحراف الديني، والرجوع به إلى الأصل الإبراهيمي، لقوله تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ﴾ (الحج: ٧٨)، وبذلك قدّم كنون ردًا مؤصّلًا مستندًا إلى دلالات القرآن والسنة في إثبات استقلال الوحي المحمدي، ونفي كل دعوى الاستمداد

(١) محمد بن أحمد ابن رشد، فصل المقال لابن رشد، تحقيق: محمد عمارة، ط٢، دار المعارف، ص٣١.

(٢) رواه أحمد في مسنده، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخرون، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ (٢٣/ ٣٤٩) حديث رقم: (١٥١٥٦). وهو حسن. انظر: محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ط٢، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥ هـ (٦/ ٣٤).

البشري، وقد عرض ذلك بأسلوب علمي واضح، يجمع بين قوة الحُجَّة وسلاسة العرض[1].

٢. الاحتكام إلى القرآن في مواجهة الاتجاهات المادية.

وفي مناقشته للدهريين اعتمد في الرد على الاتجاهات المادية والدهرية على الاحتكام إلى النصوص القرآنية، مستدلًّا بآيات تُقوِّض إنكار الخالق وتُبطِل دعوى الصدفة. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ﴾ (عبس: ١٧)، وهو توبيخ صريح للعقل الغافل عن دلائل الخلق. كما استشهد بقول الله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ أَتَعۡبُدُونَ مَا تَنۡحِتُونَ﴾ (الصافات: ٩٥)، نافياً أن يكون ما يصنعه الإنسان جديرًا بالعبادة أو قادرًا على تفسير الوجود. ويتجلّى من خلال ذلك اعتماده على دلالة الخلق والتكوين في إثبات وجود الخالق، وفق منهج قرآني يجمع بين قوة البرهان ووضوح الحُجّة[2].

٣. الاعتماد على النص في تقرير أصول الإيمان.

في تقريره أصول الإيمان بنى على مرجعية النصّ الشرعي، مؤكّدًا أن المعرفة بالله تعالى، وأسمائه وصفاته وأفعاله، لا تُنال بالعقل المجرّد أو التجربة المحدودة، بل تُؤخذ من الوحي المعصوم. فالقرآن الكريم يقدّم تعريفًا إيمانيًا متكاملًا بالله تعالى، يورث اليقين والطمأنينة، ويربط بين المعرفة الإلهية والعبادة الحقّة. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ١٠٣)، حيث يُثبت النصّ جلال الله وتنزّهه عن أن يُحيط به إدراك البشر، مع إثبات علمه المحيط، ودقّته، ولطفه. ويُعدّ هذا التأصيل القرآني الأساس الذي يُبنى عليه تصوّر الإنسان لربّه، وكيفية عبادته، وسبل التقرب إليه، وهو ما لا يستقيم إلا بالرجوع إلى الوحي الموحى، لا إلى الظنون البشرية القاصرة[3].

وفي باب الإيمان باليوم الآخر، يُقرّر أن القرآن الكريم كشف الغيب كشفًا يُثبت الحقائق ويُقرّبها من الأذهان، فحوّل المعاني الغيبية إلى صورٍ محسوسة وأدلّة بيّنة تؤكّد حقيقة البعث والحساب والجزاء، مما يُعمّق الإيمان ويُزيل الريب. وقد استند في ذلك إلى نصوص قرآنية تُقرّر بوضوح زوال الدنيا وبقاء الآخرة، كما في قوله تعالى على لسان مؤمن آل فرعون: ﴿يَٰقَوۡمِ إِنَّمَا هَٰذِهِ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا مَتَٰعٞ وَإِنَّ ٱلۡأٓخِرَةَ هِيَ دَارُ ٱلۡقَرَارِ ٣٩ مَنۡ عَمِلَ سَيِّئَةٗ فَلَا يُجۡزَىٰٓ إِلَّا مِثۡلَهَاۖ وَمَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ يُرۡزَقُونَ فِيهَا بِغَيۡرِ حِسَابٖ ٤٠﴾ (غافر: ٣٩-٤٠). وهي من أبرز الآيات التي تُرسّخ في وجدان المؤمن التمييز بين المتاع الزائل والجزاء الخالد، وتُؤسّس لرؤية قرآنية واضحة في قضية المصير، وهو

(١) انظر: عبد الله كنون، الإسلام رائد، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩م، ص: ١٠٤-١٠٦.

(٢) عبد الله كنون، جولات في الفكر الإسلامي، المغرب، مطبعة الشويخ «ديسبريس»، ١٩٨٠م، ص: ٢٢.

(٣) المرجع السابق: ص: ٢٢-٢٣.

ما اعتمده في تأكيد حقائق اليوم الآخر، استنادًا إلى الخطاب القرآني المعصوم[1].

٤. الاحتجاج بالنص القطعي في تقرير عالمية الإسلام.

من أبرز ملامح منهج عبد الله كنون في تقرير عالمية الإسلام اعتماده على النصوص القطعية في إثبات خصوصية هذا الدين، مؤكّدًا أن تميّزه لا يُردّ إلى عوامل اجتماعية أو تاريخية، بل إلى ثبوت أصوله بالوحي المحفوظ. وقد أشار إلى أن الإسناد من خصائص هذه الأمة، وأنه الضامن لصحة النقل وصَون العقيدة، مستشهدًا بقول عبد الله بن المبارك (ت: ١٨١ هـ) رحمه الله: «الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء»[2]. وبذلك يجعل كنون ثبوت النص ووثاقة السند أساسًا في تأصيل عالمية الإسلام، وامتيازه عن سائر الأديان التي دخلها التحريف، وانقطعت فيها سلسلة النقل[3].

فيتميز منهجه في الاستدلال العقدي بأنه نصيّ بامتياز، يقوم على:

١. إرجاع القضايا العقدية إلى الكتاب والسنة بوصفهما المصدر الأعلى للحقيقة.

٢. الاتكاء على الدلالات اليقينية للنص في مناقشة الشبهات الفكرية والفلسفية.

٣. الربط بين الحقيقة الغيبية ومعطيات النص بما يعزز الإيمان ويقرب المعاني.

٤. تقديم العقيدة في سياق علمي رصين يجمع بين قوة الاستدلال وحسن العرض.

وبذلك يتجلى أن الشيخ عبد الله كنون يمثّل اتجاهاً علمياً أصيلاً يجعل المرجعية النصية هي الأساس في بناء العقيدة ومواجهة الاعتراضات.

ثانيًا: الجمع بين الدليلين النقلي والعقلي.

يظهر في أكثر من موضع من كتبه أنه لا يُقصي العقل من ميدان الاستدلال، بل يراه أداة لتأييد النص وفهم مقاصده.

ففي كتابه «على درب الإسلام» -ضمن حديثه عن «الدين والعقل»- يقول: «إن الدين الحق لا يكون سببًا في التخلف ولا يعوق عن التقدم، إلا إذا قلنا بتعارضه مع العقل، وهو أمر باطل؛ لأن القرآن مجّد العقل ورفع من شأنه»[4].

وقال أيضًا: «الدين لا يعارض العقل أبدا...فباعتبار العقل مناط التكليف، كيف يتعارض مع العقل، وهو الذي جاء بالتكاليف الشرعية، واحتج لها بحجج عقلية؟ ...»[5].

(١) عبد الله كنون، جولات في الفكر الإسلامي ص: ٢٣-٢٤.

(٢) رواه مسلم في مقدمة صحيحه (١/ ١٥).

(٣) انظر: عبد الله كنون، جولات في الفكر الإسلامي، ص: ٣٣.

(٤) عبد الله كنون، على درب الإسلام، مرجع سابق، ص: ١٤١.

(٥) المصدر نفسه، ص: ١٣٩.

ومن خلال هذا النص يتضح أنه يستدل بالعقل السليم تأييدًا للنقل الصحيح، وهو منهج يقترب من طريقة السلف المتقدمين الذين استعملوا الحجج العقلية الواضحة لإقامة البرهان على صدق الوحي، دون اللجوء إلى الجدل الكلامي أو الفلسفة التجريدية.

ثالثًا: الاقتصار على الأدلة الواضحة والبعيدة عن التعقيد الجدلي.

يتجنب -رحمه الله- في ردوده الاصطلاحات الكلامية المعقدة، فطريقته في الرد تقوم على البيان والإقناع الهادئ، لا على الجدل والمناظرة، إذ يعتمد التوضيح بالنصوص، والتعليل بالعقل الفطري، دون خوض في الفلسفة أو الاصطلاحات الجدلية(١).

ويتجلى منهجه في مواجهة الدهريين من خلال اعتمادٍ صريح على النص القرآني، والابتعاد عن التشقيقات الكلامية والفلسفية التي طالما أوقعت المتكلمين في مسالك نظرية معقدة. فقد اتجه -رحمه الله- مباشرة إلى الاحتجاج بالوحي لإبطال دعوى الدهريين وإنكارهم لوجود الخالق، وجعل النص هو الحجة الفاصلة التي تقطع مادة الشبهة.

وفي رده عليهم، أبطل دعواهم وألزمهم البرهان على وجود الله من خلال عرض الدلالات القرآنية الواضحة، مؤكداً أن الله تعالى قد عرّف عباده بذاته تعريفاً يورث الطمأنينة، ويزيل الوساوس، دون الحاجة إلى الدخول في مباحث الماهيات التي لا تطيقها العقول. فهو يقرر أن الوحي دلّ المؤمنين على صفات الله وأفعاله دلالة تقود إلى معرفة حقة، ولم يكلّفهم البحث عن حقيقة ذاته أو ماهيته؛ إذ كيف يُدرك الفاني حقيقة الباقي؟ وكيف تحيط العقول المحدودة بمن لا حدّ له؟ وهو معنى يستند فيه إلى قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ١٠٣).

ويؤكد -رحمه الله- أن معرفة الله تعالى نعمةٌ كبرى امتنّ الله بها على عباده، ودلّهم عليها بأقرب طريق وأوضحه عبر خطاب الوحي، وهذه المعرفة -على بداهتها ووضوحها في النصوص- هي النعمة التي تقطعت دونها أعناق الفلاسفة منذ القدم؛ إذ انتهى كثير منهم إلى الحيرة أو التناقض بسبب اعتمادهم على المجادلات العقلية الخالصة دون الاستناد إلى نور الوحي(٢).

ومن ثمّ، يظهر منهجه في رده بوضوح من خلال ثلاث سمات مركزية:

١. الاقتصار على الدليل النصي في تقرير وجود الله والرد على الماديين.

٢. رفض التعقيد الفلسفي والاكتفاء بالبيان القرآني الذي يخاطب العقل والوجدان معاً.

٣. اعتماد الوحي أساساً للمعرفة اليقينية بالله وصفاته وأفعاله، واعتبار الخوض في الماهيات باباً لا تؤهل له العقول البشرية.

---

(١) انظر: الإسلام رائد، ص: ٩٢، وما بعده من صفحات، في رده على شبهة أن الإسلام دين منغلق وأنه لا يقبل الأفكار والثقافات والتقنيات النافعة، و (ص: ١٠٤) في رده على من زعم أن النبي ﷺ تلقى دينه من رهبان اليهود.

(٢) انظر: عبد الله كنون، جولات في الفكر الإسلامي، ص: ٢٢.

◇◇

وبذلك قدّم كنون نموذجاً في الرد العقدي يجمع بين سلامة المنهج، ووضوح الحجة، والاعتماد على النص بوصفه المصدر الأعلى للحقيقة.

رابعًا: الردّ على المخالفين بالأسلوب الأدبي والبياني.

بحكم خلفيته الأدبية واللغوية، يتّسم أسلوبه في الردود ببلاغة لغوية وهدوء فكري، فهو يسعى إلى إقناع المخالف بالحجة لا إلى مجادلته بالعنف، فمنهجه في الردّ يقوم على البيان بالحجة، لا الخصومة بالجدل، ويظهر ذلك جليًا في ردوده على الاتجاهات التغريبية والعقلانية المعاصرة له.

قال في كتابه «على درب الإسلام» ما خلاصته: إن التزام المسلمين بالإسلام التزامًا حقيقيًا في عقيدته وشريعته وأخلاقه، مع تنقية التوحيد من مظاهر الشرك والخرافة، كفيلٌ بإعادة نهضتهم، ولو لم يسبقوا غيرهم في العلوم والتقنيات؛ إذ إن قوة الإسلام في هديه وقيمه. ويؤكد أن الرجوع الصادق إلى الدين الصحيح كفيل بتحويل الضعف إلى قوة، والتأخر إلى تقدم، وتحقيق النهوض الحضاري والدعوي معًا[1].

فيتّسم منهجه الأدبي بطابعٍ إصلاحيٍّ دعويٍّ يجمع بين وضوح الفكرة وقوة النقد ورصانة الأسلوب، حيث ينطلق من انفعالٍ وجدانيٍّ صادق بواقع المسلمين، لكنه يصوغه في إطارٍ تحليليٍّ عقلانيٍّ يربط بين الأسباب والنتائج بلغةٍ إصلاحية منضبطة. ويوازن خطابه بين تشخيص الداء وبعث الأمل، فيخاطب العقل والوجدان معًا، رابطًا بين العقيدة والسلوك والنهضة الحضارية، ومُوظِّفًا التاريخ والسنن في خدمة الإصلاح. ومن ثمّ، يتجلّى أدبه بوصفه أداةً إصلاحيةً فاعلة، لا ترفًا لغويًا، تهدف إلى إيقاظ الوعي وإعادة وصل المسلم بدينه ومقومات نهوضه.

خامسًا:

التزام منهج السلف في الردّ على المخالفين مع التحرير العلمي والوضوح قبل الرد.

يقرر -رحمه الله- أن طريق السلف في الرد هو إثبات ما أثبته النص ونفي ما نفاه دون تأويل أو تعطيل، مستشهدًا بأقوالهم في الصفات والغيبيات، فإنه يعتمد الردّ بالنقل الموثوق، والإجماع، وفهم السلف، ولا يدخل في الجدليات الكلامية حول الكيفيات أو التأويلات وبعيدة عن التكفير أو التشدد[2].

فيعتني بتحرير محلّ النزاع، وبيان أصل الشبهة ومصدرها، ثم تفكيكها وإعادة تركيب صورتها الصحيحة، وهو منهج يدلّ على إدراكٍ لمواضع الخلاف وضبطٍ لمواقع الإشكال، فهو

---

(١) ص: ١٦٥-١٦٧.

(٢) انظر: جولات في الفكر الإسلامي، ص: ١٤٥. فبين في هذا المقال أنه على منهج السلف في العقيدة الصحيحة. وانظر: رؤية المؤمنين لله وصفة العلو، ٢٠٢٦/١/٢، https://www.youtube.com/watch?v=EUFobDmkUow.

يبنـي الاسـتدلال على بناءٍ متـدرّج للبرهان، فيعرض الدعـوى، ثم تحليـل منطلقاتها، ثم ينقض أصولها، ثم إقامة الحجة الشّرعية عليها.

فطريقته في الاستدلال والردّ يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

١. الاستدلال بالنص أولًا، ثم دعمُه بالعقل السليم.

٢. الاقتصار على الأدلة البيّنة، وترك الجدل الكلامي والفلسفي.

٣. الرد بالحجة الهادئة والأسلوب الأدبي المقنع.

٤. اتباع منهج السلف في تقرير العقيدة وإبطال الشبهات.

المبحث الثالث:

الانحرافات العقدية والفكرية التي واجهها كنون وآثار ردوده في الفكر المغربي والإسلامي

يُعَدّ الشـيخ عبد الله كنون من أبرز الأصـوات الإصـلاحية التي واجهت الانحرافات العقدية والفكرية في المغرب الحديث، وقد شـكّلت مجلة «لسـان الدين» المنبر الأهمّ الذي بثّ من خلاله كثيراً من آرائه ومواقفه العلمية. ويُشـير في كلمته عند اسـتعراض حصـيلة عشر سنوات من عمر المجلة إلى أنّها قامت بدورٍ جهاديّ واضح في سبيل العقيدة والمبدأ، وسعت -على بينة وبصيرة- إلى مناصـرة الحق، ودحض الباطل، وتزييف الشبهات؛ حمايةً للشباب من الاستدراج إلى الإلحاد والانحراف الفكري.

وقد بيّن أنّ المجلة عملت على ترسـيخ الفكرة السـلفية ودعمها بين الطبقات الشـعبية التي امتد إليها الاسـتغلال، وانتشـرت في أوساطها البدع والمفاسـد، مؤكداً أنّ خطاب المجلة لم يكن خطاباً صـدامياً، بل كان مصحوباً باللين واللطف، بعيداً عن الجدل العقيم، مما أتاح لها الوصول إلـى النتائج المرجوة من غير صـدام ولا خصـومة. وعلى الرغم من هـذا النهج الهادئ، فقد ظلّ -رحمه الله- شديد التمسك بالهدي النبوي في العبادات والعادات، محذّراً من السنن التي كادت المذهبيـةُ أن تطمسـها، ومن البدع التي جعلها سـكوتُ بعض العلماء أو غفلتُهم عنها كأنها سـنن متّبعة.

ومن خلال هذا المشـروع الفكري المتدرّج، كانت لسان الدين مرحلةً فارقة في إبراز سلفية الشـيخ عبد الله كنون- رحمه الله- ومنهجه الإصـلاحي، حيث حارب الطرقية المنحرفة، وواجه توغل الدعايات التبشـيرية، ونصـر السـنة، وناضـل أهل البدع. لقد تحولت المجلة إلى صوتٍ واعٍ في ميدان الفكر والعقيدة، يواجه التيارات المخالفة، ويقيم الحجة، ويُعيد بناء الوعي على أسـسٍ شرعية راسخة[١].

(١) انظر: عبد السلام الهراس، الأستاذ الدكتور عبد الله كنون لمحات من حياته، وقبسات من جهاده، (د.ط. ن، ت) ص:

وبذلـك يمثّل هذا المبحث اسـتقراءً لأهـم الانحرافات العقدية والفكرية التي تصـدّى لها، ومنهجه في معالجتها، وبيان الأسـس التي اعتمدها في الدفاع عن صـفاء العقيدة وصـون الوعي الإسلامي من التشويه والتزييف.

المطلب الأول: منهجه في الرد على الغلو الصوفي والشركيات ونقدها.

يتجلّى موقفه من الانحرافات الصـوفية والشـركيات في خطاب علمي إصـلاحي يقوم على الاحتـكام للنص الشـرعي، وتنقية الممارسـات الدينية مـن البدع، مع الجمع بيـن النقد العقدي والتحليل الاجتماعي والإصـلاح الدعوي، ويبرز منهجه في عدة مرتكزات يمكن استخلاصـها من نصوصه وحواراته الصحفية.

أولًا: البعد الإصلاحي في خطاب كنون.

يقدّم كنون رؤية إصلاحية تتلخص في:

١. إحياء العلم الشرعي في المساجد، فهي حصن المجتمع من الجهل والانحراف.

٢. تحقيق وحدة العلماء والدعاة لتقوية الجبهة الدعوية في مواجهة الانحرافات العقدية.

٣. الدعوة إلى تنقية العقيدة من البدع وإرجاع المجتمع إلى روح الدين لا مظاهره المغلوطة.

٤. إقامة الحجة على المتصوفة المنحرفين بأسلوب هادئ وبراهين واضحة[1].

ثانيًا: توصيفه العقدي لظاهرة التصوف.

١- الغلو الصوفي أحد مظاهر البدع.

ينظر -رحمه الله- إلى الغلوّ الصـوفي بوصـفه أحـد مظاهر البدع المحدثة التي أُلصـقت بالدين من غير مستند صحيح من كتاب أو سنة، ويرى أن صور التصوف المتأخر قد انحرفت عن مسـارها الأول الذي كان يقوم على التزكية والعبادة، فتجاوزت حدود المشـروعية إلى ممارسـات تفتقر إلى الضبط الشرعي، وتفتح الباب لانتهاك القيم والأخلاق باسم التدين.

ويُبرز الشيخ عبد الله كنون -من خلال رصده لواقع الأضرحة والمواسم- أن هذه الفضاءات أضـحت مجالاً لخلط الحق بالباطل، ولارتكاب مظاهر لا تمت إلى الدين بصـلة، بل شوهت صورة التدين، وأسهمت في نشر عادات منكرة تحت غطاء الولاية والبركة. وفي هذا السياق يقول موضحًا خطورة هذا الانحراف: «لقد اسـتطاع جيلنا أن يقضـي على كثير من المحدثات... فاختفت عدة مواسـم مما كان يقام على أضرحة الصـالحين... ويرتكب باسم الدين من المخازي ما يندى له

٣٠٥-٣٠٦. نقلا من «لسان الدين» العددان الأول والثاني السنة العاشرة: ص: ١-٢. جمادى الأولى والثانية-فبراير١٩٥٦م.

(١) انظر: جولات في الفكر الإسلامي(ص:١٤٧-١٤٨). مجلة الفيصل العدد ١٣٧ ذو القعدة ١٤٠٨، يوليو ١٩٨٨ ص٤٣ لقاء مع شاعر. أجرى اللقاء أحمد المسناوي.

الجبين... وها هي المواسم تحيا من جديد... وما ذلك إلا من ضعف الدعوة»[1].

فيفهم من تحليله أن هذا النمط من الممارسات ليس مجرد تجاوزات اجتماعية، بل هو خلل عقدي يعكس تغلغل مفاهيم خاطئة حول الدين والولاية والكرامة، مما يقتضي بيانًا علميًا ومواجهة إصلاحية تعيد ضبط التدين وفق الأصول الشرعية، وتحول دون استمرار توظيف الدجل والشعوذة لإفساد عقائد العامة.

٢- الربط بين الانحرافات الصوفية وممارسات اجتماعية منحرفة.

ويرى -رحمه الله- أن مظاهر الغلوّ الصوفي التي استشرت في بعض البيئات الشعبية لا تقتصر على تجاوزات عقدية مجردة، بل ترتبط ارتباطاً وثيقاً بممارسات اجتماعية منحرفة نشأت حول الأضرحة والمواسم، حيث اختلطت الطقوس الدينية بالدجل، وامتزجت مظاهر الاختلاط والتسوّل والاستغلال باسم الأولياء بغطاء من التدين الزائف.

ويُبرز في تحليله أن الانحراف العقدي لا ينفصل في الغالب عن انحراف سلوكي وأخلاقي يتخفّى وراء الشعارات الدينية، مما يجعل معالجة هذه الظواهر معالجةً مزدوجة: عقديةً من جهة، واجتماعيةً تربويةً من جهة أخرى[2].

٣- اعتبار عودة المواسم البدعية مؤشراً على ضعف الدعوة.

ويعدّ الشيخ عبد الله كنون أن إحياء هذه المواسم البدعية وتجددها يمثل أحد أبرز دلائل ضعف الدعوة وتراجع أثرها في توجيه العامة، كما يكشف عن غياب التنسيق ووحدة الكلمة بين العلماء والدعاة، فأن تفاقم هذه الممارسات مردّه إلى قصور الدور العلمي والإرشادي للعلماء، وعدم قيامهم بالبيان الواجب في مواجهة البدع والمخالفات، الأمر الذي أتاح لتلك المظاهر الانتشار تحت ستار «القداسة» و«الولاية»[3].

ثالثاً: الأسس العقدية والمرتكزات المنهجية لنقد كنون للغلوّ الصوفي.

١- التمييز بين التصوف السني والتصوف المنحرف.

ويميز -رحمه الله- بين التصوف السني المنضبط، وبين التصوف المنحرف؛ فهو لا يعارض التصوف من حيث هو تهذيب للنفس وترقٍّ في مقامات السلوك، وإنما يوجّه نقده إلى مظاهر الغلوّ التي ظهرت في المراحل المتأخرة وخرجت عن منهج السلف والصوفية الأوائل. ويُبيّن أن الخلل ليس في أصل الزهد الشرعي؛ بل فيما أدخلته بعض الطرق المتأخرة من ممارسات تخالف الدليل

---

(١) جولات في الفكر الإسلامي، ص١٤٧-١٤٨.

(٢) انظر: جولات في الفكر الإسلامي، ص١٤٧. المصدر نفسه.

(٣) المصدر السابق. ص١٤٧-١٤٨.

وتجاوزت حدود النص[١].

٢- إثبات التوحيد وتنزيه الله عن الشركاء.

يقـرر -رحمـه الله- أنّ اعتقاد الضـر أو النفع أو دفع البلاء عن طريق شـيخ أو ولي شـركٌ يناقض التوحيد، إذ لا تأثير لمخلوق في عالم الغيب. ويرى أنّ هذه التصورات هي أساس انحرافات المتصوفة المتأخرين[٢].

٣- الاحتكام إلى النصوص القرآنية في تقرير مسائل التوحيد.

يعتمد -رحمه الله- في نقد مظاهر الغلوّ الصـوفي على الاسـتدلال بالنص القرآني المحكم بوصـفه المرجع المعصـوم في تقرير التوحيد ونفي الشـرك. ويستشـهد بمحاجة إبراهيم عليه السـلام لقومـه في قوله تعالـى: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ﴾ (الأنعـام: ٨١)، ليؤكد أن تعلّق الخـوف الغيبي بغير الله، أو اعتقاد قدرته على النفع والضـر، يُعدّ إخـلالاً بحقيقة التوحيد. وبناءً عليه يقرّر أن الأمن الحقيقي خاصّ بأهل التوحيد الخالص، وأن إسـناد شـيء من التصـرف في الكـون أو الغيب للمخلوق خروجٌ عن مقتضـيات الإيمان، وهو ما يجعل الاحتكام إلى القرآن أصـلاً منهجيًا عنده في إبطال الاعتقادات الصوفية المنحرفة[٣].

٤- إبطالُ الاستغاثة بالأموات والاستنجاد بهم.

يرسـخ -رحمه الله- بأن الاستغاثة بالأموات أو اسـتعداءهم على الأحياء باطلة شرعاً؛ إذ لا يسـتند هذا الفعل إلى أي دليل من كتابٍ أو سـنّة، بل هو في حقيقته اعتقاد شـركيّ صـريح بنَسْب تأثيـرٍ غيبـيٍّ لمـن لا يملك ضـرًّا ولا نفعًا. ويـرى أن هذا اللون من الاعتقاد يُعدّ من أوضـح صـور الإشـراك بـالله؛ لكونه يرفع المخلـوق إلى مرتبة لا يختص بها إلا الخالق سـبحانه، وقد اسـتدل بمنهج إبراهيم عليه السلام في محاجّة المشركين، وبيان تهافت منطقهم في تعظيم من لا يملك سـمعًا ولا بصـرًا ولا نفعًا، وبيّن أن إبراهيم عليه السـلام قلب حجتهم عليهم في قوله: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الأنعام: ٨١)، حيث أنكر عليهم خوفه من آلهتهم الباطلة، في مقابل جرأتهم على الإشراك بالله الذي له الخلق والأمر[٤].

٥- كشف المآلات العقدية والاجتماعية للبدع.

يُبرز الشـيخ كنون الأثر التخريبي للمواسـم البدعية والأضـرحة في نشر الفسق والاختلاط

(١) انظر: عماد الجراري، العلامة عبد الله كنون حياته وآثاره العلمية، مرآة الزمان للنشر والتوزيع، ص: ٢٦٣.

(٢) انظر على درب الإسلام، ص: ١١١-١١٥.

(٣) انظر: على درب الإسلام: ص: ١١٣-١١٤.

(٤) المصدر السابق: ص: ١١٤.

والدجل، وتحويل الدين إلى وسيلة للكسب والاستغلال، ويرى أن هذه الظواهر تعبّر عن انحراف مركّب: عقدي وسلوكي معاً[١].

٦- النقد الإصلاحي الهادئ.

يتبنى –رحمه الله– خطاباً إصلاحياً بعيداً عن الخصومة والمهاترة، يهدف إلى تصحيح المفاهيم وتطهير التدين من الانحراف، مع الالتزام ببيان الحق بالحجة الشرعية لا بالتجريح[٢].

٧- ربط الانحراف بضعف العلم والدعوة.

يرجع الشيخ عبد الله كنون–رحمه الله– انتشار البدع إلى تراجع دور العلماء وغياب التعاون بينهم، وإلى خلوّ المساجد من حلقات العلم، مما أتاح الفرصة لانتشار الجهل والدجل[٣].

٨- تقديم البديل العقدي السليم.

فيطرح –رحمه الله– بديلاً واضحاً يتمثل في إحياء منهج السلف في الاعتقاد والسلوك، بوصفه النموذج الأقوم في تصحيح الانحرافات الصوفية، ويرى أن السلفية الحقّة هي التزام ما كان عليه أهل الصدر الأول، مع رفض الطرق الصوفية المتأخرة[٤].
ويمكن إجمال منهج كنون في نقد الغلوّ الصوفي في خمس قواعد أصيلة:

١. التوحيد أصل الدين وكل ما يناقضه باطل.

٢. لا تأثير لمخلوق في الغيب، والاستغاثة بالأموات شرك.

٣. الكتاب والسنة هما معيار السلوك والتدين لا الأذواق والمكاشفات.

٤. قطع الطريق على الدجل والشعوذة باسم الولاية والصلاح.

٥. إحياء العلم الشرعي وتعاون العلماء أساس الإصلاح العقدي.

وقد وظّف –رحمه الله– هذا النقد ضمن مشروع إصلاحي شامل يهدف إلى تنقية العقيدة وتهذيب الممارسة الدينية وإعادة المجتمع إلى صفاء التوحيد.

المطلب الثاني: منهجه في مواجهة الفكر التغريبي وفصل الدين عن الحياة.

يُعَدّ الفكرُ التغريبي[٥] ومحاولةُ فصل الدين عن مجالات الحياة العامة أحد أبرز أنواع

---

(١) جولات في الفكر الإسلامي، ص: ١٤٧–١٤٨.

(٢) انظر: على درب الإسلام ص: ١١٤. جولات في الفكر الإسلامي، ص: ١٤٧–١٤٨.

(٣) جولات في الفكر الإسلامي: ص: ١٤٧.

(٤) انظر: العلامة عبد الله كنون حياته وآثاره العلمية، ص: ٢٦٣.

(٥) التغريب هو تيار فكري ذو أبعاد سياسية واجتماعية وثقافية وفنية، يرمي إلى صبغ حياة الأمم بعامة، والمسلمين بخاصة، بالأسلوب الغربي، وذلك بهدف إلغاء شخصيتهم المستقلة وخصائصهم المتفردة وجعلهم أسرى التبعية الكاملة للحضارة الغربية. حسن الأسمري، النظريات العلمية الحديثة مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها دراسة نقدية، ط١، جدة – المملكة العربية السعودية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ١٤٣٣ هـ – ٢٠١٢ م (١/ ٤٩).



الانحرافات الفكرية التي واجهها عبد الله كنون في مشـروعه الإصـلاحي، وذلك لما رآه من تأثير مباشـر لهذا الفكر على أصـل العقيدة الإسـلامية، وعلـى وحدة الأمة، وعلى تماسـكها الأخلاقي والاجتماعي. وتكشف كتابات كنون أن هذا الفكر امتداداً لاستعمار فكري يسعى لزعزعة المرجعية الإسلامية واستبدالها بمذاهب اقتصادية وسياسية دخيلة ويتخلص ذلك فيما يأتي.

أولاً: البديل الإسلامي عند كنون.

يجعل -رحمه الله- الشـريعة الإسلامية هي النظام الأقوم، القائم على: الرحمة، والعدالة، والشورى الشرعية، وتحقيق المصلحة العامة، وحفظ الأخلاق، ورفض الاستغلال والطغيان.

ويـرى أن الإسـلام أجـلُّ وأرفـع مما يدعونـه ويحكمـون، ولن يـذوب فـي الديمقراطية ولا الاشتراكية ولا غيرها،

وأن شورى أهل الحل والعقد في الإسلام تقوم على الأهلية والخبرة والدين، لا على «الأغلبية العددية المصنوعة» في المذاهب الغربية[1].

ثانياً: رؤية كنون النقدية لانحرافات الفكر التغريبي.

١- انخداع المسلمين بدعاية الغرب.

يُشـير -رحمـه الله- بأسـف إلـى أن كثيـراً مـن الشـعوب الإسـلامية اسـتبدلت نظـام الحكـم الإسـلامي بنظـم غربيـة وافـدة تحـت تأثيـر دعايـة قويـة، وانبهـار بعض المثقفيـن بالحيـاة الغربيـة، ممـا أدى إلـى انحـراف خطيـر فـي الاتجـاه الفكـري والعقـدي للأمـة. قـال: «اغتـرارًا بمـا تقوم لها من دعاية واسـعة النطاق... وسـلوك لإدماج الشـرق فـي الغرب، والانحراف بالجماهير الإسلامية، ولا سيما الجيل الطالع عن جادة الدين الحنيف»[2].

٢- فساد النظم الغربية المادية.

يرى كنون أن الأنظمة الغربية -الرأسـمالية والاشـتراكية- تشـترك فـي جوهر مادي واحد يناقض القيم الروحية، ويُنتج ظلماً اجتماعيًا واضحاً.

فالرأسـمالية عنده تهدر الأخلاق وتؤسـس لربا منظـم تحميه القوانين، بينما الاشـتراكية تُفسّر الحياة تفسيراً مادياً صرفاً يجعلها تتسلّط على أموال الناس وحرياتهم بلا ضوابط.

ويقول: «النظام الرأسـمالي يهـدر جانب الأخلاق ولا يهتم إلا بمصـلحة الفرد... والنظام الاشـتراكي يتجاهـل مسـألة الأخـلاق... نـرى النظـام الإسـلامي يتسـم بالرحمـة والعطـف والرفق...»[3].

---

(١) انظر: على درب الإسلام ص:٣٢-٣٤، و«عبد الله كنون، الإسلام أهدى، المغرب، دار الثقافة»: ص: ٩٨.

(٢) الإسلام أهدى: ص: ١٠٤-١٠٥.

(٣) عبد الله كنون، الإسلام أهدى، ص: ٩٨.

٣- نتائج التقليد الأعمى للغرب.

يرصد -رحمه الله- نتائج هذا الانحراف، ومنها: تمزق المجتمعات الإسلامية، وضعف الثقة بين الشعوب وحكامها، وتوسع الهوة بين الهوية الدينية والنظم المستوردة. ويقول: «ولا شك في أن ما تعانيه الشعوب الإسلامية من تمزق... هو نتيجة هذا التقليد الأعمى». فيقرر أن تطبيق القوانين الغربية على المسلمين ظلم بيّن؛ لأن الاختلاف الديني والثقافي يجعل هذه النظم غير مناسبة لأحوالهم(١).

ثالثاً: موقف كنون من فصل الدين عن الدولة.

عدّ -رحمه الله- مبدأ «اللائكية»(٢) أو فصل الدين عن الدولة انحرافاً خطيراً؛ لأنه يُقصي الشريعة، ويحوّل الدين إلى شأن فردي لا صلة له بالحياة.

فبين أن الأخذ بمبدأ اللائكية هو انحراف بالجماهير الإسلامية عن جادة الدين، ويرى أن هذا الفصل كان سبباً مباشراً لزرع الاضطراب والتمزق في الأمة، لأن الشريعة -في نظره- هي الحاضنة الطبيعية للبناء السياسي والاجتماعي(٣).

رابعًا: نقده لتحريف المفاهيم الإسلامية تحت تأثير التغريب.

يبيّن -رحمه الله- أن أخطر آثار الاستعمار الفكري هو تحريف المفاهيم الشرعية، وتفريغها من مضامينها، واستعمال ألفاظ سامية لتبرير الممارسات المنحرفة.

ففي كتابه «على درب الإسلام» ضرب أمثلة لذلك:

١. تسويغ شرب الخمر باسم التنمية الاقتصادية.

٢. تبرير التبرج بدعوى «حرية المرأة».

٣. الاستخفاف بالشعائر باسم «حرية الرأي».

٤. جعل المجاهرة بالمعاصي مدخلاً للحداثة(٤).

ويقول: «صار الانهماك في الشهوات، والمجاهرة بالمعاصي، والتحلل من القيم... من

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٩٨.

(٢) اللائكية (Laïcité) في أصلها اللغوي «أي ما ليس كنسي ولا ديني» فهو مصطلح ذو دلالة غير دينية؛ إذ يُراد به ما لا ينتسب إلى الكنيسة ولا يتصل بالمجال الكنسي، بل يكون مستقلاً عن أي عقيدة دينية. أمّا في الاصطلاح السياسي، القانوني الحديث، فيُقصد بها مبدأ فصل الدين عن الدولة، أو على وجه أدق: فصل المؤسسات الدينية عن السلطة السياسية، بحيث تُدار الشؤون العامة بمعزل عن المرجعية الدينية. انظر: حسن بن أمزال، اللائكية في القانون الفرنسي «دراسة نقدية» المجلة الإفريقية للدراسات القانونية والسياسية، جامعة أحمد دراية/ إدرار، الجزائر، (مج٧)، (ع١)، ٢٠٢٣م. ص:٢١٣-٢١٥.نقل عن قاموس ليتري.

(٣) الإسلام أهدى، ص:١٠٤-١٠٥.

(٤) على درب الإسلام، ص: ٣١-٣٢.

مفاهيم الحرية عند أبناء هذا الجيل»[١].

ويخلص إلى قاعدة خطيرة: «إطلاق الأسماء الرفيعة على المسميات الوضيعة للتغرير بالسذج والأغرار والحكم على السابقين الأولين بأنهم كانوا في ضلال مبين»[٢].

خامساً: نقد كنون للديمقراطية الغربية بوصفها انحرافاً فكرياً.

يقرر -رحمه الله- أن الديمقراطية، بصيغتها الغربية، تقوم على أن الشعب مصدر السلطة، وهذا يناقض الأساس العقدي الإسلامي القائم على قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام: ٥٧)، ولذلك فإن التشريع البشري المستقل عن الشريعة تصادم صريح مع مبدأ التوحيد التشريعي.

ويقول عن الديمقراطية: «إنها خدعة سياسية لا غير... إن المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه هذا المذهب، هو أن الشعب مصدر السلطة بجميع أنواعه من تشريعية وقضائية وتنفيذية، وأول ما يصطدم هذا المبدأ بما تقرر في الشرع الإسلامي من أنه لا حكم إلا لله»[٣].

ثم يفصّل في فساد الأساس الذي تبنى عليه الديمقراطية: حكم الأغلبية العددية، تغليب المصالح الحزبية، غياب المرجعية الشرعية، وقوع الاستبداد تحت ستار الديمقراطية، ويرى أن التجربة العثمانية خير شاهد على فشل تطبيق الديمقراطية في بيئة إسلامية[٤].

سادساً: موقفه من الاشتراكية وأنواعها.

يعرض -رحمه الله- للاشتراكية باعتبارها اتجاهاً فكرياً حاول أن يحل محل الديمقراطية بعد فشلها، وينتقد نوعيها:

١. الاشتراكية العلمية الماركسية بما تحمله من إلغاء للدين.

٢. الاشتراكية الديمقراطية التي تحاول التوفيق بين الملكية والدعم العام.

ويكشف محاولات بعض المفكرين العرب اختراع «اشتراكية إسلامية» من خلال:

تحريف النصوص الشرعية، وإسقاط مفاهيم غربية على الآيات، وادعاء أن أبا ذر رضي الله عنه اشتراكي.

ويردّ -رحمه الله- على ذلك بقوله: «فليس في رأي أبي ذر حجة، ولا في ظواهر بعض الآيات دليل على ما ينسبون الإسلام للاشتراكية... فالإسلام أسمى وأجل من ذلك» ويؤكد في ختام نقده

---

(١) المرجع السابق: ص: ٣١-٣٢.

(٢) على درب الإسلام، ص: ٣٢.

(٣) إسلام رائد، ص: ٦٩.

(٤) إسلام رائد، ص: ٦٩-٧٣.

أن الإسلام لا يذوب في أي مذهب بشري، بل يظل متميزاً بأصوله ومقاصده ومنهجه الرباني[١].

فيخلص الشيخ عبد الله كنون إلى أن الفكر التغريبي -بصورتيه السياسية (الديمقراطية)، والاقتصادية (الرأسمالية والاشتراكية)، والاجتماعية (اللائكية والتحرر الزائف)- يمثل انحرافاً عقدياً وفكرياً خطيراً يستهدف فصل الأمة عن دينها، وتحريف مفاهيم الإسلام، وتشويه قيمه، وإخضاع الشعوب الإسلامية لمرجعيات دخيلة. وقد واجهه كنون بمنهج متين يجمع بين النقد العقدي، والتحليل الاجتماعي، والدفاع الحضاري عن الإسلام بوصفه النظام الأكمل للحياة.

المطلب الثالث: منهجه في الرد على النزعات العقلانية والتأويلية المخالفة للنصوص.

تُبرز كتاباته -رحمه الله- أنّه كان في مواجهة مباشرة مع تيار فكري يسعى إلى إعادة تشكيل فهم الدين وفق مناهج عقلانية مادية وافدة، تستبدل مرجعية الوحي بمقاييس الفكر الغربي الحديث، وتُفرغ النصوص الشرعية من دلالاتها الأصيلة عبر التأويل المتكلف أو التحريف الاصطلاحي. وقد رأى في هذه النزعات العقلانية غير المنضبطة -بما تتضمنه من تفسير مادي للوجود، وتأويل منحرف للنصوص، وتشويه للمفاهيم الشرعية- أحد أخطر مظاهر الانحراف الفكري التي أصابت الأمة في العصر الحديث، لما تحمله من تهديد مباشر لصفاء العقيدة ووحدة المرجعية.

أولاً: العقلانية المادية ونقض مرجعية الوحي.

يتضح من نقده للنظامين الرأسمالي والاشتراكي أنه كان يعارض بشدة النزعة المادية التي تفسّر الحياة تفسيرًا محضاً، بلا اهتمام بالروح والأخلاق. هذه العقلانية -في منظوره- تُقصي الوحي وتستبدله بما ينتجه الإنسان من أهواء ومصالح.

فقال: إن النظام الاشتراكي يفسر الحياة تفسيراً ماديًا ويبسط اليد بكيفية تعسفية على أموال الناس[٢].

وهو هنا ينتقد جوهر الفكر المادي الذي يجعل العقل المصلحي بديلاً عن النص، مما يمثل انحرافاً عن التوحيد التشريعي، كما وصف الديمقراطية بأنها تقوم على أصل عقدي باطل: المبدأ الأساسي هو أن الشعب مصدر السلطة، وأول ما يصطدم هذا بما تقرر في الشرع من أنه لا حكم إلا لله، وهذا نقد مباشر للنزعة العقلية البشرية التي تستقل بالتشريع دون الوحي[٣].

ثانيًا: اتخاذ المفاهيم الغربية معياراً لتأويل الإسلام.

يرصد كيف حاول بعض المفكرين العرب إعادة تفسير الإسلام من داخل الأيديولوجيات

---

(١) انظر: إسلام رائد، ص: ٧٤-٨٠.

(٢) انظر: الإسلام أهدى: ص: ٩٨.

(٣) انظر: إسلام رائد ص: ٦٩-٧٣.

الغربية، مثل الاشتراكية والديمقراطية:

١. محاولة «أسلمة» الاشتراكية.

يُشـير إلى أنّ بعض المفكرين المعاصرين سـعوا إلى قراءة الإسلام من خلال قوالب فكرية غربية جاهزة، فحاولوا تنزيل مناهج كالأيديولوجيا الاشتراكية على النصوص الشرعية، معتمدين تأويـلات متكلّفة تخرج النص عن دلالته. ومن أبرز أمثلة ذلك الزعم بأنّ أبا ذر الغفاري يمثّل أول اشتراكي في الإسلام، وهو ادعاء يرده جملةً وتفصيلاً، مؤكداً أنّ: رأي أبي ذر ليس بحجة، ولا في ظواهر الآيات ما يسوغ نسبة الاشتراكية إلى الإسلام.

ويرى أنّ هذا المسـلك ليس سـوى محاولة لفرض مفاهيم مسـتوردة على الدين، عبر إعادة تشـكيل النصـوص بما يتوافق مع منظومات فكرية دخيلة، ممـا يُعدّ انحرافاً تأويلياً يمسّ أصـالة الشريعة ويشوّه مقاصدها عبر تأويل النصوص وإعادة بنائها بما يوافق المذهب الغربي(١).

٢. أساطير «الديمقراطية الإسلامية».

يرفض المسـاعي التي تحاول إضفاء صبغة إسلامية على المفهوم الديمقراطي الغربي عبر مسـاواته بمبدأ الشـورى، ويعتبر هذا التوجّه نوعاً من التأويل الأيديولوجي الذي يسـتورد نموذجاً سياسياً وافداً ثم يسعى إلى تغليفه بغلاف شرعي. ويشير إلى انتشار عبارات من قبيل «ديمقراطية الإسلام» و«الإسلام الديمقراطي»، واصفاً إياها بأنها مجرّد صيغ خطابية فارغة لا تستند إلى أي أسـاس من بنية الشـريعة ولا من فلسـفة الحكم في الإسـلام، ويرى أن مثل هذه الطروحات تمثل محاولـة لفرض منظومة غربية على النصـوص عبر تأجيل دلالاتها أو إعادة تفسـيرها بما يلائم فلسفة الديمقراطية، وهو ما يُعدّ عنده انحرافاً في منهج الفهم وضرباً من تلوين المفاهيم الدينية بمفاهيم دخيلة(٢).

ثالثًا: التأويلات المنحرفة والتحريف الاصطلاحي للنصوص.

من أشـد ما انتقده كنون هو تحريف النصـوص الشرعية لإلباسـها ثوب المفاهيم الغربية، وهذا يمثل نموذجاً صريحاً للنزعة التأويلية المخالفة للنصوص.

١. تحريف الحكم الشرعي باسم التنمية.

«من يشرب الخمر... ويُسميها بغير اسمها بحجة التنمية الاقتصادية»(٣).

٢. تأويل النصوص لإباحة التبرج.

«من يقرأ ﴿وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ (النور: ٣١)... ثم يصر على إبداء زينة زوجه وبناته

(١) إسلام رائد، ص:٨٠.

(٢) انظر: على درب الإسلام، ص:٣٢

(٣) انظر: على درب الإسلام: ص:٣١.

بدعوى حرية المرأة»[1].

٣. تأويلات تُبطل الشعائر.

«من يستخف بالشعائر الدينية بدعوى حرية الرأي»[2].

٤. قلب المفاهيم.

«إطلاق الأسماء الرفيعة على المسميات الوضيعة... للتغرير بالسذج والأغرار»

وهذه الصور جميعها تندرج في باب التأويل الفاسد الذي يغيّر دلالة النص ليتوافق مع نموذج غربي مستورد. وهنا يكشف بوضوح أثر النزعة العقلانية–التأويلية على الدين[3].

رابعاً: آثار النزعات العقلانية والتأويلية المخالفة للنصوص.

يستخلص -رحمه الله- من هذه النزعات آثاراً خطيرة تمسّ العقيدة والمجتمع:

١. تفريغ الدين من مضمونه وتحويله إلى طقوس لا أثر لها.

٢. ضياع الهوية الدينية أمام مشاريع الثقافة الغربية.

٣. نشر الانحلال الأخلاقي باسم الحرية.

٤. إسقاط هيبة النص أمام العقل المادي المستورد.

٥. تسييس التأويل لخدمة مصالح الأحزاب والتيارات.

وقد لخّص ذلك بقوله: «أدهى ما أصيب به الإسلام... التحريف والتزوير وتفريغ المثل العليا من معانيها السامية»[4].

خامساً: منهج كنون العقدي في مواجهة هذه النزعات.

من خلال النصوص، يمكن تحديد ملامح منهجه في مقاومة هذا الانحراف:

١. إعادة مركزية النص الشرعي كمصدر للهداية والتشريع.

٢. نقد العقلانية المادية التي تفسر الحياة بمعزل عن الإيمان.

٣. كشف التأويلات الفاسدة التي تُلبس الحق بالباطل.

٤. التمسك بالثوابت الشرعية في مقابل الأيديولوجيات المستوردة.

٥. الدفاع عن مقاصد الشريعة في العدل والرحمة والحرية المنضبطة.

---

(١) انظر: على درب الإسلام: ص:٣١.

(٢) انظر: المصدر السابق.ص:٣١-٣٢.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص:٣٢-٣٣.

(٤) المصدر السابق، ص: ٣١-٣٢.

٦. التحذير من الاستعمار الفكري الذي يسعى لإعادة تشكيل الدين.

٧. رفض «الإسلام الممسوخ» الذي يريده المثقفون الحداثيون.

٨. التشديد على القيم القرآنية في بيان الحقائق دون التفاف عقلي متكلف.

وبذلك فإن منهجه يُعَدّ نموذجاً واضحاً لمواجهة النزعات العقلانية–التأويلية المنحرفة التي أرادت إعادة تشكيل الإسلام وفق أذواق العصر ومذاهبه.

المطلب الرابع: أثر هذه الردود في الفكر المغربي والإسلامي.

أسهمت الردود العقدية والفكرية التي قدّمها الشيخ عبد الله كنون في تشكيل مسار الإصلاح الديني والفكري في المغرب والعالم الإسلامي، وامتد تأثيرها إلى بنية الوعي الثقافي والعقدي في مرحلة تميّزت بتصاعد البدع، وتغلغل الفكر التغريبي، وظهور التأويلات العقلانية المنحرفة. وقد تجلى أثر هذه الردود في مستويين رئيسين: الفكر المغربي والفكر الإسلامي العام.

أولاً: أثر ردود كنون في الفكر المغربي.

١. ترسيخ المنهج السلفي المعتدل.

أسهمت ردوده إسهاماً بارزاً في إعادة تشكيل الوعي العقدي في المغرب من خلال ترسيخ المنهج السلفي العلمي الذي يقوم على الاحتكام للنصوص الشرعية ونقد الممارسات الصوفية المنحرفة بميزان علمي هادئ بعيد عن خطاب الخصومة. وقد برز هذا الاتجاه بوضوح في تحليلاته للمواسم البدعية وما رافقها من مظاهر الانحراف العقدي والاجتماعي(١).

كما أدّت مقالاته في مجلة لسان الدين دوراً محورياً في نشر الوعي السلفي بين فئات واسعة من المجتمع، ولا سيما الطبقات الشعبية التي كانت عرضة للاستغلال العقدي والاجتماعي، إذ شكّلت المجلة منبراً مؤثراً لبثّ خطاب إصلاحي يقوم على تصحيح المعتقد وتحرير التدين من مظاهر الدجل والخرافة(٢).

٢. مواجهة الطرقية المنحرفة والشعوذة.

أدى كشف الشيخ عبد الله كنون للانحرافات المرتبطة بالأضرحة، وللشعوذة التي تمارس باسم الولاية والكرامة، إلى إضعاف حضور الطرقية المنحرفة، وتقوية الوعي بالعقيدة الصحيحة لدى عموم الناس(٣).

---

(١) انظر: جولات في الفكر الإسلامي، ص: ١٤٧–١٤٨.

(٢) انظر: (لسان الدين) العددان الأول والثاني، السنة العاشرة، جمادى الأولى والثانية–فبراير١٩٥٦م: ص: ٣–٧.

(٣) انظر: جولات في الفكر الإسلامي، ص: ١٤٧–١٤٨.

٣. إحياء دور العلماء وتفعيل وظيفة المساجد.

حمّل العلماء مسؤولية تفشي الجهل والبدع، وربط ذلك بغياب حلقات العلم من المساجد، وهو نقد أثّر في تنشيط الحضور العلمي والدعوي لاحقاً[١].

كما يقرر أن تفعيل التعاون بين العلماء، وقيامهم بواجب البيان وعدم السكوت عن الممارسات المبتدعة أو الغفلة عنها، يمثل آلية مركزية لحماية المجتمع من الانحراف، وترسيخ الالتزام بالهدي النبوي في العبادات والعادات[٢].

٤. تقوية الخطاب المناهض للتغريب.

كان لانتقاده الشديد للقومية، والديمقراطية الغربية، والاشتراكية المؤدلجة، ومحاولات فصل الدين عن الحياة أثر بالغ في تكوين خطاب مغربي مناهض للتغريب، مؤسس على الدليل الشرعي والقراءة الواقعية[٣].

ثانياً: أثر ردود كنون في الفكر الإسلامي العام.

١- إحياء الخطاب العقدي الإصلاحي في العالم الإسلامي.

أسهم في تعزيز الخطاب العقدي الإصلاحي الذي يجمع بين قوة البرهان الشرعي ومواجهة الانحرافات الفكرية الحديثة، وذلك من خلال اندماجه في التيار الإصلاحي الإسلامي الذي يعيد الاعتبار لحجية النص، ويقاوم التأويلات المخالفة لأصول الاعتقاد[٤].

كما كانت مجلة لسان الدين إحدى أبرز أدواته في توسيع هذا الخطاب، إذ شكّلت منبرًا معرفيًا لنشر الوعي العقدي، وكشف أساليب المبشّرين، ونقد الطرقية المتأخرة، مما جعل أثرها يتجاوز الإطار المحلي إلى الفضاء العربي والإسلامي الأوسع[٥].

٢- ترسيخ مفهوم حماية المفاهيم الشرعية من التحريف.

فضح محاولات تغيير دلالات المفاهيم الشرعية وإعادة توجيهها لتخدم مشاريع التغريب، كما في نقده لتسويغ الخمر باسم التنمية، وحرية المرأة باسم التبرج[٦].

٣ - نشر الوعي بخطورة الاستعمار الفكري.

كشف عن الأساليب التي يمارسها الاستعمار الفكري عبر التبشير بالمذاهب الهدّامة

---

(١) المصدر السابق ص: ١٤٨.

(٢) انظر: الأستاذ الدكتور عبد الله كنون لمحات من حياته. وقبسات من جهاده، ص: ٣٠٥.

(٣) انظر : إسلام رائد، ص: ٥٥–٨١، وص٩٠–١٠٠.

(٤) انظر: الإسلام أهدى، ص: ١١٠–١٣١.

(٥) لسان الدين، السنة العاشرة، ص: ١–٣.

(٦) انظر: على درب الإسلام، ص: ٣١-٣٢. وانظر: عبد الله كنون، مفاهيم إسلامية، دار الثقافة، ص: ٤٨-٥٠.

ومحاولات تفريغ المجتمع من قيمه العقدية والثقافية. وقد أسـهم هذا التحليل في تنبيه الخطاب الإسـلامي إلـى المخاطر الكامنة وراء الاختـراق الثقافي، ودفعه إلى إعادة تأكيد ضـرورة حماية الهوية الدينية، وتعزيز الوعي بوسائل الغزو الفكري وأساليبه(١).

ويمكن إجمال أثر ردود عبد الله كنون فيما يأتي:

١. ترسيخ المنهج العقدي السلفي المعتدل في المغرب.

٢. تقوية المقاومة الفكرية للتغريب والعقلانية المنحرفة في العالم الإسلامي.

٣. إحياء دور العلماء والمساجد في حماية العقيدة.

٤. تقديم خطاب إصلاحي متزن يجمع بين النص الشرعي والتحليل الواقعي.

٥. المساهمة في ترسيخ منهج التعامل مع الوافد الفكري.

الخاتمة:

أولاً: النتائج

١. أثبتت الدراسة أنّ منهج عبد الله كنون في الرد على المخالفين يقوم على مركزية النص الشرعي ورفض التأويلات الخارجة عن دلالاته.

٢. تميـز منهجه بالجمع بين التحقيق العلمي والنقد الإصـلاحي، مـع معالجة فكرية تتجاوز الردود الجزئية إلى رؤية عقدية شمولية.

٣. اتسـم خطابه بـ الاعتدال والإنصـاف والتركيز على نقد الأفكار لا الأشـخاص، مما عزز قبول مشروعه وتأثيره.

٤. ربط كنون بين الإصـلاح العقدي والإصلاح الاجتماعي، مؤكدًا دور العلماء والمساجد في مواجهة البدع والانحرافات.

٥. اعتمد منهجه على توظيف التراث والتاريخ في تأصـيل الردود وإسناد الحجة، بما يعكس عمقًا معرفيًا وتحليليًا.

٦. كشفت الدراسة عن دور كنون في تفكيك خطاب التغريب والاستعمار الفكري والدعوة إلى حماية الهوية الإسلامية.

٧. برز اهتمامه بتفعيل المنابر الثقافية والإعلامية في نشر الوعي العقدي.

٨. أظهرت النتائج شمول المنهج ومرونته في التعامل مع طيف واسع من المخالفات العقدية والفكرية.

٩. يتضـح أن مشروعه الإصـلاحي ذو طابع مستدام، لا يقتصـر على ردود ظرفية بل يعالج

(١) إسلام رائد، ص: ٦٥-٦٨.

جذور الإشكالات الفكرية.

ثانيًا: التوصيات:

١. ضرورة إعادة دراسة تراث كنون العقدي ضمن بحوث مقارنة تربط منهجه بسياقات النهضة الفكرية في القرن العشرين.

٢. توظيف منهجه في إحياء دور العلماء والمؤسسات الدينية في نشر الوعي ومعالجة الانحرافات الفكرية.

٣. تعزيز برامج التوعية بخطر الاستعمار الفكري والتغريب وفق التحليل الذي قدّمه كنون.

٤. دعم إنشاء منصات معرفية وإعلامية تتابع رسالته الإصلاحية وتقدّم خطابًا عقديًا متوازنًا.

٥. تشجيع البحوث التطبيقية التي تستثمر نقده للغلوّ الصوفي والتيارات الوافدة لبناء تحليل عقدي معاصر.

٦. الدعوة إلى دراسات تربط بين مشروعه العقدي والسياق الاجتماعي المغربي لفهم أثر الإصلاح في البيئة الثقافية.

المراجع والمصادر:

ابن الحاج، محمد، إسعاف الإخوان الراغبين بتراجم ثلة من علماء المغرب المعاصرين، ط١، الدار البيضاء، مطبعة الدار البيضاء الجديدة، ١٤١٢هـ.

ابن تيمية، أحمد، المستدرك على مجموع الفتاوى، ط١، ١٤١٨ هـ.

ابن تيمية، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، ط٢، المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (١٤١١ هـ - ١٩٩١م).

ابن تيمية، أحمد، منهاج السنة النبوية، المحقق: محمد رشاد سالم، ط١، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخرون، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ.

ابن رشد، محمد، فصل المقال لابن رشد، تحقيق: محمد عمارة، ط٢، دار المعارف.

ابن عبد البر، يوسف، التمهيد لابن عبد البر، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.

الإدريسي، عبد القادر، عبد الله كنون وموقعه في الفكر الإسلامي السياسي الحديث، ط١، القاهر، الزهراء للإعلام العربي، ١٤١٢هـ.



الأسـمري، حسـن، النظريات العلميـة الحديثة مسـيرتها الفكرية وأسـلوب الفكر التغريبي العربـي في التعامل معها دراسـة نقدية، ط١، جدة - المملكة العربية السـعودية، مركز التأصـيل للدراسات والبحوث، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.

الألباني، محمد ناصـر الديـن، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السـبيل، ط٢، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥ هـ.

أمزال، حسـن، اللائكية في القانون الفرنسـي «دراسـة نقدية» المجلة الإفريقية للدراسات القانونية والسياسية، جامعة أحمد دراية/ ادرار، الجزائر، (مج٧)، (ع١)، ٢٠٢٣هـ.

أنس، مالـك، الموطأ، تحقيـق: عبد الباقي، لبنـان، دار إحياء التراث العربـي، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م.

البخاري، محمد، صحيح البخاري، مصر، المطبعة السلطانية، ط١، ١٤٢٢ هـ، بيروت، دار طوق النجاة.

الجدع، أحمد، جرار، حسني، وآخرون، شعراء الدعوة الإسلامية في العصر الحديث، ط٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ.

الجراري، عماد، العلامة عبد الله كنون حياته وآثاره العلمية، مرآة الزمان للنشر والتوزيع.

الجندي، أنور، مفكرون وأدباء من خلال آثارهم، بيروت، دار الإرشاد، (د.ت).

رمضان، محمد خير، تتمة الأعلام، ط٢، بيروت، دار ابن حزم، ١٤٢٢ هـ.

رمضـان، محمد خير، تكملة معجم المؤلفين، ط١، دار ابن حزم للطباعة والنشـر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

الشـاطبي، إبراهيم، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشـهور بن حسن آل سلمان، ط١، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

الشافعي، محمد، الأم للإمام الشافعي، ط٢، بيروت، دار الفكر، (١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م).

ضـميرية، عثمـان، العقيدة الإسـلامية في القـرآن الكريم (المنهج والخصـائص)، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، (مج٧)، (ع١)، (٢٠١٠م).

العلاونة، أحمد ذيل الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط١، جدة، دار المنارة للنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ.

الكعبي، محمد، التفسير والمفسرون في غرب إفريقيا، ط١، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ١٤٢٦ هـ.

كنون، عبد الله الإسلام أهدى، المغرب، دار الثقافة.



كنون، عبد الله، إسلام رائد، بيروت، دار الكتاب اللبناني- القاهرة، دار الكتاب المصري، ١٩٧٩.

كنون، عبد الله، جولات في الفكر الإسلامي، المغرب، مطبعة الشويخ «ديسبريس»، ١٩٨٠م.

كنون، عبد الله، على درب الإسلام، ط٢، الدار البيضاء، دار الثقافة، ١٤٠٣هـ.

كنون، عبد الله، مفاهيم إسلامية، دار الثقافة.

مجلة لسان الدين، السنة العاشرة. (ع١-٢) جمادى الأولى والثانية-فبراير١٩٥٦م.

مجلة الفيصل العدد ١٣٧ ذو القعدة ١٤٠٨، يوليو ١٩٨٨، لقاء مع شاعر. أجرى اللقاء أحمد المسناوي.

الهراس، عبد السلام، الأستاذ الدكتور عبد الله كنون لمحات من حياته، وقبسات من جهاده، (د.ط. ن، ت).

رؤية المؤمنين لله وصفة العلو، 2026/1/2 https://www.youtube.com/watch?v=EUFobDmkUow.



أحمد بن ناجي بن ناشي المطرفي الحربي
طالب في برنامج دكتوراه الدراسات القضائية المنعقد بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
AHMED NAJI NASHI ALMATRAFI ALHARBI
A student in the PhD program in Judicial Studies held at the Islamic University of Madinah
Email: ksa2007@Hotmail.fr

مبادئ التحكيم في مركز التحكيم الرياضي السعودي

Principles of arbitration at the Saudi Sports Arbitration Center

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7910

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١٢/٢٠ / تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١٢/٢٩

ملخص البحث:

يتناول هذا البحث دراسة تحليلية لمبادئ التحكيم القضائي والتحكيم الرياضي، مع بيان الأسس الشرعية والنظامية التي يقوم عليها كل منهما، ودور هذه المبادئ في تحقيق العدالة وضمان حياد المحكّمين وحماية حقوق أطراف النزاع. كما يسلط الضوء على خصوصية التحكيم الرياضي بوصفه نظاماً متخصصاً يتطلب السرعة والمرونة والتخصص، مع الالتزام بالضمانات الأساسية للتقاضي العادل.

اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي، حيث تناول مفهوم مبادئ التحكيم القضائي والتحكيم الرياضي، وأهميتها ونشأتها وخصائصها، واستعرض دور محكمة التحكيم الرياضي الدولية (CAS) في توحيد القواعد الإجرائية، إلى جانب التعريف بمراكز التحكيم في المملكة العربية السعودية، وفي مقدمتها مركز التحكيم الرياضي السعودي، وبيان الإطار النظامي لحجية أحكام التحكيم ونطاقها وتنفيذها في النظام السعودي.

وخلص البحث إلى أن التحكيم، بشقيه القضائي والرياضي، يمثل وسيلة فعّالة لتسوية المنازعات تقوم على مبادئ قانونية راسخة تحقق التوازن بين العدالة والسرعة، وتسهم في تعزيز الثقة بمنظومة التحكيم داخل المملكة العربية السعودية.

الكلمات المفتاحية:

التحكيم القضائي، التحكيم الرياضي، مبادئ التحكيم، مركز التحكيم الرياضي السعودي، نظام التحكيم السعودي.

Abstract:

This research examines the principles of judicial arbitration and sports arbitration, highlighting the Shariah and legal foundations upon which both systems are based, and their role in ensuring jus-tice, arbitrators' impartiality, and the protection of disputing parties' rights. It also sheds light on the distinctive nature of sports arbitra-tion as a specialized mechanism that requires speed, flexibility, and expertise, while maintaining fundamental guarantees of fair pro-ceedings.

The study adopts a descriptive and analytical approach, address-ing the concept, importance, origin, and characteristics of the prin-ciples of both judicial and sports arbitration. It further explores the role of the Court of Arbitration for Sport (CAS) in unifying procedur-al rules and introduces arbitration centers in the Kingdom of Saudi Arabia-particularly the Saudi Center for Sports Arbitration-while outlining the legal framework governing the enforceability, scope, and execution of arbitral awards under the Saudi Arbitration Law.

The research concludes that both judicial and sports arbitration constitute effective means of dispute resolution based on well-established legal principles that balance justice and efficiency and contribute to strengthening confidence in the arbitration system within the Kingdom of Saudi Arabia.

Keywords:

Judicial Arbitration, Sports Arbitration, Arbitration Principles, Saudi Center for Sports Arbitration, Saudi Arbitration Law.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، الذي أمر بالعدل والإحسان وجعل إقامة الحق والعدل أساساً لاستقرار المجتمعات وحفظ الحقوق، وأكرم الإنسان بالعقل والتمييز ليُدرك واجب العدل ويطبق مبادئ الإنصاف في شتى المجالات، خاصة في القضاء والتحكيم. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ، الذي بعث رحمة للعالمين داعياً إلى الحق والعدل، فصلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

يشكل القضاء الركيزة الأساسية لتحقيق العدالة وحفظ الحقوق واستقرار المجتمع، إذ يوفر الأطر القانونية اللازمة للفصل في المنازعات وتنظيم العلاقات بين الأفراد والمؤسسات.

ومع تعقد النزاعات وتنوعها، ظهرت الحاجة إلى آليات بديلة تتميز بالسرعة والمرونة، ومن

أبرزها التحكيم، الذي يقوم على إرادة الأطراف ويتيح الفصل وفق أسس توافقية تضمن العدالة وتختصر الإجراءات الرسمية الطويلة.

وفي هذا السياق، برز التحكيم الرياضي نتيجة للنمو المتسارع في النشاطات الرياضية وتعدد الأطراف القانونية، بما في ذلك الأندية واللاعبون والاتحادات والجهات المنظمة للفعاليات، الأمر الذي استلزم وجود آليات تحكيمية متخصصة لضمان نزاهة العمليات الرياضية واستقرارها مع مراعاة حقوق جميع الأطراف.

وقد أولت المملكة العربية السعودية اهتماماً بالغاً بتطوير المنظومة الرياضية في إطار رؤية المملكة ٢٠٣٠، التي جعلت الرياضة ركيزة لبناء مجتمع حيوي واقتصاد مزدهر، وتجلى ذلك في استضافة كبرى البطولات العالمية، وعلى رأسها نهائيات كأس العالم لكرة القدم ٢٠٣٤، بما يعكس الطموح الوطني في جعل المملكة مركزاً عالمياً للرياضة.

ولتحقيق هذا الطموح، تم إنشاء مركز التحكيم الرياضي السعودي كجهة مستقلة تختص بفض المنازعات الرياضية وفق معايير مستمدة من الخبرات الدولية، مع مراعاة التوافق مع النظام القانوني السعودي وأحكام الشريعة الإسلامية، ما يستلزم دراسة مدى توافق هذه المبادئ مع المبادئ القضائية.

وتعتمد هذه الدراسة، الموسومة بـ: «مبادئ التحكيم في مركز التحكيم الرياضي السعودي: دراسة تحليلية مقارنة مع مبادئ التحكيم القضائي»، على منهج تحليلي مقارن، يشمل دراسة المبادئ التحكيمية في المركز ومقارنتها بمبادئ التحكيم القضائي المستمدة من النظام السعودي والشريعة، بما يشمل المبادئ العامة، الموضوعية، والإجرائية، مع التركيز على المبادئ المتعارضة.

ويهدف التحليل إلى تقديم تقييم علمي يعزز فعالية نظام التحكيم الرياضي ويضمن مواءمته مع أحكام الشريعة، بما يحفظ الحقوق ويقوي الثقة في المنظومة الرياضية والقضائية.

وتنبع دوافع اختيار هذا الموضوع من الرغبة الصادقة في خدمة الوطن والمساهمة في دعم التنمية الوطنية، لا سيما في المجالات القضائية والتحكيمية والرياضية، وإيماني بأن البحث العلمي أداة فاعلة لترسيخ بنية تنظيمية رصينة تتوافق مع ثوابت المملكة وأحكام الشريعة، وتواكب التطلعات الدولية، بما يعزز العدالة ويحفظ الحقوق ويقوي الثقة في المنظومة القضائية والتحكيمية والرياضية.

مشكلة البحث:

على الرغم من التقدم الكبير الذي شهدته المملكة العربية السعودية في مجال التحكيم الرياضي، وخاصة من خلال تأسيس مركز التحكيم الرياضي السعودي واعتماده للوائح تنظيمية تهدف إلى تعزيز كفاءة تسوية المنازعات الرياضية، إلا أن التحليل النقدي للمبادئ التي يقوم

◇◇

عليها المركز يكشف عن عدد من الإشكالات الجوهرية التي تستدعي الدراسة والتقييم.

ومن أبرز هذه الإشكالات:

١. تباين المبادئ التحكيمية مع المرجعيات القضائية: قد لا تتوافق المبادئ المعتمدة في المركز بالكامل مع الضوابط القضائية والنظامية في المملكة، ما يثير تساؤلات حول مدى انسجامها مع أصول الشريعة الإسلامية والإطار العدلي الوطني.

٢. الحاجة إلى تحليل مقارن: لضمان توافق مركز التحكيم مع الإطار القضائي الوطني، وتعزيز فعالية العدالة وحفظ الحقوق في المجال الرياضي، من الضروري إجراء دراسة تحليلية مقارنة بين المبادئ التحكيمية في المركز والمبادئ القضائية السعودية.

الأهمية العلمية للموضوع:

تستمد الأهمية العلمية لهذا الموضوع من تعدد جوانبه وتأثيره المباشر على النظام الرياضي السعودي، وإسهامه في تطوير المنظومة القضائية، فضلاً عن تحقيق العدالة والمساواة في المنازعات الرياضية، فالباحث يسعى من خلال هذا الموضوع إلى تقديم إطار علمي يعزز من فاعلية التحكيم الرياضي ويضمن مواءمته مع الشريعة الإسلامية، بما يتماشى مع رؤية ٢٠٣٠ ويسهم في تعزيز سمعة المملكة العربية السعودية في المحافل الرياضية الدولية، عليه فالأهمية العلمية للموضوع تبرز من خلال عدة جوانب شرعية وقضائية ونظامية ورياضية، يمكن تلخيصها فيما يلي:

١. أهمية الفقه الرياضي في المملكة العربية السعودية والحاجة إليه.

٢. أهمية إبراز التوازن بين المبادئ القضائية والنظامية.

٣. أهمية دعم تطوير النظام القانوني الرياضي في المملكة العربية السعودية.

٤. أهمية التحكيم الرياضي في ظل استضافة المملكة العربية السعودية للأحداث الرياضية الكبرى.

أسباب اختيار الموضوع:

جاء اختيار هذا الموضوع بدافع من مجموعة من الأسباب العلمية والعملية، التي شكلت في مجموعها الحافز الرئيس للبحث، ويمكن بيان أبرزها على النحو الآتي:

١. خدمة الوطن والإسهام في تطوير منظومته العدلية والرياضية.

٢. الاهتمام الشخصي بالجانب القضائي والتحكيمي.

٣. حداثة الموضوع وقلة الدراسات فيه.

٤. الرغبة في المواءمة بين الأنظمة الحديثة والمبادئ القضائية.

◇◇

حدود الدراسة:

تتحدّد حدود هذه الدراسة ضمن ثلاثة أبعاد رئيسية: موضوعية، زمانية، ومكانية، على النحو التالي:

١. الحدود الموضوعية: تنحصر الدراسة في تناول المبادئ التحكيمية المعتمدة في المركز السعودي للتحكيم الرياضي، مع تحليلها ومقارنتها من حيث:

- مدى اتساقها مع الضوابط القضائية للتحكيم في الفقه الإسلامي.
- ومدى توافقها مع المبادئ القضائية المعمول بها في النظام العدلي السعودي. ولا تمتد الدراسة لتناول جميع الجوانب الإجرائية أو الإدارية للمركز، وإنما تركز فقط على الجانب المبدئي والنظري المرتبط بالعدالة التحكيمية.

٢. الحدود الزمانية: تعتمد الدراسة في تحليلها ومقارنتها على الأنظمة واللوائح والمرجعيات المتاحة حتى عام ٢٠٢٥م، بما في ذلك آخر تحديثات لوائح المركز السعودي للتحكيم الرياضي، وأحدث التطبيقات القضائية والتنظيمية ذات الصلة.

٣. الحدود المكانية: تركز الدراسة على البيئة القضائية والنظامية في المملكة العربية السعودية.

الدراسات السابقة:

يتناول هذا القسم أبرز الدراسات التي سبقت هذه الرسالة في موضوع التحكيم الرياضي، سواء من زاوية دولية أو وطنية، مع بيان نقاط التشابه والاختلاف، والإضافة العلمية التي تسعى الرسالة لتحقيقها:

الدراسة الأولى: التحكيم في المنازعات الرياضية وفقًا لقواعد مركز التحكيم الرياضي السعودي في ضوء القواعد الإجرائية لدى محكمة التحكيم الرياضي، للشهابي إبراهيم الشرقاوي، وآخرون.

ملخص الدراسة: ركزت هذه الدراسة على مقارنة القواعد الإجرائية المتبعة في مركز التحكيم الرياضي السعودي مع تلك المعتمدة في محكمة التحكيم الرياضي الدولية CAS مع تحليل كيفية توافق الإجراءات المعتمدة في كل من المركزين، ومدى تأثير هذه القواعد على فعالية التحكيم الرياضي. كما تناولت الدراسة التحديات التي قد تواجه الممارسين في هذا المجال، مثل الاختلافات في الإجراءات وحقوق الأطراف المتنازعة، وسبل توحيد بعض القواعد الإجرائية بين النظامين.

وجه الاختلاف: تركز الدراسة المشار إليها على مقارنة القواعد الإجرائية بين مركز التحكيم الرياضي السعودي ومحكمة التحكيم الرياضي الدولية CAS حيث تتم مناقشة



الاختلافات في الإجراءات وكيفية تطبيقها في كل من النظامين. بينما تتناول دراستي جانباً أعمق يشـمل المبادئ التحكيمية، مع تحليل المبادئ القضائية في النظام السعودي، وهو ما يميزها عن الدراسة السابقة التي اقتصرت على التحليل الإجرائي فقط دون التطرق للمبادئ القضائية.

الدراسة الثانية: التحكيم في المنازعات الرياضـية وفق قواعد محكمة التحكيم الرياضية الدولية، رسالة ماجستير للباحث: عايد أحمد الخرابشة، جامعة اليرموك، الأردن.

ملخص الدراسة: هدفت هذه الدراسة إلى بيان القواعد الإجرائية والموضوعية التي تحكم عمل محكمة التحكيم الرياضـية الدولية، كما تناولت اختصاصـاتها وآلية تشكيل هيئات التحكيم فيهـا، ومزايـا اللجوء إليها. وقد أبـرز الباحث أهمية CAS كجهة دولية مسـتقلة لفض النزاعات الرياضية.

وجـه الاختـلاف: تركز الدراسـة السـابقة علـى المقارنـة الإجرائية بين مركـز التحكيم الرياضــي السعودي ومحكمة التحكيم الرياضي الدولية CAS حيث تستعرض الفروق في القواعد الإجرائية وتطبيقاتها. بينما دراسـتي تتناول المبادئ التحكيمية بشـكل أوسـع، مـع التركيز على المبـادئ القضـائية التـي يعتمد عليها النظـام القانوني السـعودي، وهو ما يميزها عن الدراسـة السابقة التي لم تتناول النظام السعودي أو المبادئ القضائية، مما يجعل نطاقها مختلفاً.

الدراسة الثالثة: دور التحكيم في تسـوية المنازعات الرياضـية، لعلي السـيد حسـين أبو دياب، وآخرون.

ملخص الدراسة: ركزت هذه الدراسـة على تحليل دور التحكيم كوسـيلة رئيسـية لتسـوية المنازعات الرياضـية، مع اسـتعراض مختلف الآليات والإجراءات التي تتبعها الهيئات التحكيمية في فض المنازعات بين الأندية، اللاعبين، والمنظمات الرياضية. كما تناولت الدراسة التحديات التـي يواجههـا التحكيم الرياضــي في الدول العربية بشـكل عام، والتوجهـات الحديثة في تطوير الأنظمة التحكيمية لضمان تحقيق العدالة وسرعة البت في القضايا الرياضية.

وجه الاختلاف: بينما تتناول هذه الدراسة دور التحكيم بشكل عام، فإن دراستي تتعمق في المبادئ التحكيمية المعتمدة في مركز التحكيم الرياضي السعودي، وتُقارنها بالمبادئ القضائية، مما يميز نطاق دراستي عن سابقتها.

الدراسـة الرابعـة: المنازعـات الرياضـية بيـن القضـاء والتحكيم، لمحمـد أحمد غانم، وآخرون.

ملخص الدراسة: تناولت هذه الدراسـة المقارنة بين التحكيم الرياضــي والقضــاء، وبيّنت مزايـا التحكيم كوسـيلة بديلة أكثر كفاءة وسـرعة، خاصـة في النزاعات ذات الطبيعـة الفنية أو الزمنية الحساسة. كما ناقشت مدى ملاءمة التحكيم الرياضي للبيئة القانونية العربية.

◇◇

وجه الاختلاف: لم تتناول المبادئ التحكيمية بعمق، ولم تركز على البيئة السعودية أو المعايير القضائية.

الخلاصة: تتخصص دراستي في تحليل المبادئ التحكيمية في مركز التحكيم الرياضي السعودي مع التركيز على المبادئ القضائية التي لم تتناولها الدراسات السابقة بشكل موسع. في حين أن العديد من الدراسات السابقة قد تناولت التحكيم في إطار الإجراءات القانونية أو المقارنات بين الأنظمة، إلا أن دراستي تركز على كيفية توافق المبادئ القضائية مع الإجراءات التحكيمية في السعودية، وهو ما يميزها عن غيرها ويُسهم في سد الفجوة في هذا المجال.

منهج البحث:

سأتبع في دراستي المنهج التحليلي المقارن الذي يعنى بمقارنة وتحليل المبادئ التحكيمية المتبعة في مركز التحكيم الرياضي السعودي، بما يتوافق مع المبادئ القضائية المعتمدة في المملكة العربية السعودية.

ويهدف هذا المنهج إلى تقديم رؤية شاملة تتناول كيفية تطبيق المبادئ التحكيمية في المركز السعودي وكيفية التفاعل مع المبادئ القضائية، بالإضافة إلى دراسة مقارنة مع النظام القضائي السعودي. يشمل هذا المنهج العناصر التالية:

المنهج التحليلي: من خلال التحليل المفصل للمبادئ التحكيمية المعتمدة في مركز التحكيم الرياضي السعودي، مع التركيز على المبادئ المتبعة في حل المنازعات الرياضية داخل المركز، ودراسة كيفية تأثير هذه المبادئ على سير الإجراءات التحكيمية، وتحليل المبادئ القضائية المتعلقة بالتحكيم الرياضي، كما يتم تفسير المبادئ القانونية التي يعتمدها المركز بشكل مفصل، ومقارنة ما يتبع في المركز مع المبادئ القضائية. وتحليل المبادئ القضائية التي يتبناها النظام القانوني السعودي في مجال التحكيم الرياضي، وكيفية انسجامها مع الإجراءات والممارسات المعتمدة في مركز التحكيم الرياضي السعودي.

والمنهج المقارن: من خلال المقارنة بين المبادئ التحكيمية المتبعة في مركز التحكيم الرياضي السعودي والمبادئ القضائية المعتمدة في المملكة العربية السعودية، وتحديد أوجه التوافق والاختلاف بين الأسس القانونية والإجرائية في المركز السعودي مع المبادئ القضائية في الإسلام، وكذلك مع الأنظمة القضائية المعمول بها في السعودية.

إجراءات البحث:

١. جمع المادة العلمية من مصادرها الأصلية.

٢. سأتبع منهجاً موحداً في إيراد التطبيقات، وذلك بذكر موضوع التطبيق، متبعه بملخص الحكم ورقمه وتاريخه -إن وجد-، مروراً بملخص الحكم التحكيم ورقمه وتاريخه،

معرّجاً على وقائع الحكم التحكيم وأسـبابه، منتهياً بالنص الكامل للحكم التحكيم -إن وجد-.

٣. ربط موضوعات المادة العلمية ببعضها من خلال التدرج في سرد الموضوعات من الأكبر للأصغر، ومن الأصل للفرع.

٤. مراعاة أقدمية النصوص النظامية عند الاستشهاد بها.

٥. إيـراد ما يتعلق بالمادة العلمية من فوائد ولطائف وإضـافات وتوضـيحات في الحاشـية السفلية بما يتناسب مع المتن.

٦. التعريف بالمصـطلحات والمسميات والألفاظ الغريبة، وما يحتاج إلى تعريف مع التوثيق من المصادر القديمة والحديثة.

٧. ضبط ما يُشكِل من مفردات الرسالة بالحركات الإعرابية.

٨. الاهتمـام بعلامات الترقيم والعناية بضـبطها، ووضـعها فـي أماكنها المخصصـة بما يساهم في إخراج المادة البحثية بأزهى حلتها.

٩. إيراد كافة معلومات المراجع والمصـادر التي استشـهد بها في الحاشـية السـفلية عند ذكرها لأول مرة، مع الاكتفاء بذكر اسـم الشـهرة للمصـدر مع الاسم المختصر لمؤلفه متبعه برقم المجلد ورقم الصفحة لما يتبعها من المرات.

١٠. الفصل بين المصدر والآخر في الحاشية السفلية بعلامة الفاصلة المنقوطة، هكذا (؛).

خطة البحث:

وتشتمل على مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة.

المقدمـة: وتشـتمل على الأهميـة العلمية للموضـوع، ومشـكلة الدراسـة، وأسـباب اختيار الموضوع، وحدود الدراسة، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهج البحث.

المبحث الأول: التعريف بمبادئ التحكيم القضائي. وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم مبادئ التحكيم القضائي.

المطلب الثاني: أهمية مبادئ التحكيم القضائي.

المطلب الثالث: نشأة مبادئ التحكيم القضائي.

المطلب الرابع: خصائص مبادئ التحكيم القضائي.

المبحث الثاني: التعريف بمبادئ التحكيم الرياضي. وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم مبادئ التحكيم الرياضي.

المطلب الثاني: أهمية مبادئ التحكيم الرياضي.



المطلب الثالث: نشأة مبادئ التحكيم الرياضي.

المطلب الرابع: خصائص مبادئ التحكيم الرياضي.

المبحث الثالث: التعريف بمراكز التحكيم في السعودية. وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بمركز التحكيم الرياضي السعودي.

المطلب الثاني: التعريف بالمركز السعودي للتحكيم التجاري.

المطلب الثالث: التعريف بالمركز السعودي للتحكيم العقاري.

المطلب الرابع: التعريف بمركز التحكيم الهندسي السعودي.

المبحث الرابع: التعريف بالتحكيم. وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم التحكيم.

المطلب الثاني: حجية أحكام التحكيم.

المطلب الثالث: نطاق التحكيم.

المطلب الرابع: تنفيذ أحكام التحكيم.

المطلب الخامس: إلزامية حكم التحكيم.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج الدراسة وتوصياتها.

وصلى الله وسلم على خير المرسلين

◇◇

المبحث الأول: التعريف بمبادئ التحكيم القضائي:

يُعدّ التحكيم القضائي من أهم الوسائل البديلة لتسوية المنازعات، ويقوم على مجموعة من المبادئ الأساسية التي تحدد كيفية سير العملية التحكيمية، ولضمان فهم هذا النظام وفهم طبيعة الإجراءات، كان من الضروري التعرف على مبادئ التحكيم القضائي، وما يقوم عليه من أسس ومفاهيم، لما لها من أثر مباشر في صحة وسلامة العملية التحكيمية.

وعليه، يقسم هذا المبحث إلى أربعة مطالب رئيسة، وهي:

المطلب الأول: مفهوم مبادئ التحكيم القضائي:

الفرع الأول: تعريف المبدأ:

المبدأ في اللغة مشتقٍ من الفعل الثلاثي «بَدَأَ»، الذي يدل على الابتداء أو الشروع، ويُقال: «بدأ الشيء بدأً وبداءةً ومبدأً»، أي شرع فيه وأنشأه، و«المبدأ» يُطلق على النقطة التي يبدأ منها الشيء أو يُستهل بها الفعل أو التفكير، وقد جاء في لسان العرب لابن منظور أن: «البدء: أول الشيء، ومبدأ كل أمر أوله ومبتدأه»[(١)]، كما جاء في المعجم الوسيط أن المبدأ هو «الأصل الذي تنبثق منه الأفكار أو الآراء أو العقائد، وأساس الشيء ومنطلقة»[(٢)]، أما في القاموس المحيط، فقد ورد أن: «بَدَأَ به: ابتدأه، والمبدأ: الأصل، والبداية، والمرجع»[(٣)]، ويُستخدم «المبدأ» في مجالات متعددة، فيُقال: «الطين مبدأ الإنسان» كما في قوله تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾[(٤)]، ويُقال كذلك: «الحروف مبدأ الكلام»[(٥)]، ويطلق كذلك على القواعد الجوهرية التي يقوم عليها بناء فكري أو قانوني، مثل: «مبادئ الدستور» أو «مبادئ القانون»، وهي الأسس التي لا يمكن الخروج عنها في تنظيم النظام القانوني أو المؤسسي[(٦)].

الفرع الثاني: تعريف التحكيم:

أولاً: التحكيم في اللغة:

التحكيم مشتق من الجذر الثلاثي (حَكَمَ)، الذي يدل على معنى الفصل بين المتنازعين والقضاء بينهم، ويقال: «حكم فلان بين الناس حكمًا وتحكيمًا»، أي فصل في نزاعهم وأصدر حكمًا بينهم، كما يُقال: «احتكم إليه الخصمان»، أي لجأ إليه باختيار ورغبة ليحكم بينهما، وقد ورد في لسان العرب لابن منظور: «الحُكم: القضاء، وحكم بينهم أي قضى، والتحكيم هو تعيين

---

(١) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة: بدأ، دار صادر، بيروت، ج١، ص (١٢٦).

(٢) انظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط٤، دار الدعوة، القاهرة، ٢٠٠٤، ج١، ص (٧١).

(٣) انظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص (١٠٣).

(٤) انظر: سورة السجدة، آية (٧).

(٥) انظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج١، ص (٧١).

(٦) انظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج١، ص (٤٢).

شخص يحكم بين الخصوم للفصل بينهم»[١].

ثانياً: التحكيم في الاصطلاح:

يُعد التحكيم وسيلة بديلة لتسوية المنازعات، تقوم على اتفاق إرادي بين الأطراف على إحالة نزاع قائم أو محتمل إلى محكم أو هيئة تحكيم مختارة، يمنحونهم صلاحية الفصل في النزاع بدلاً من اللجوء إلى القضاء الرسمي. ويتميز التحكيم بأنه يستند إلى إرادة الأطراف الحرة، ويمتاز بالمرونة والسرعة، وغالباً ما يكون سرياً في مداولاته.

وقد عرفت مجلة الأحكام العدلية التحكيم بأنه: «عبارة عن اتخاذ الخصمين حاكماً برضاهما لفصل خصومتهما ودعواهما؛ ولذلك يقال حَكَم بفتحتين، ومُحَكَّم بضم الميم وفتح الحاء وتشديد الكاف المفتوحة»[٢].

وعرفه مجمع الفقه الإسلامي بأنه: «اتفاق طرفي خصومة معينة على تولية من يفصل في منازعة بينهما، بحكم مُلزم، يطبق الشريعة الإسلامية»[٣].

وعرّفه بعض فقهاء القانون بأنه: «اتفاق وطريقة وأسلوب لفض المنازعات التي تنشأ أو ستنشأ بين أطراف في نزاع معين عن طريق أفراد عاديين يتم اختيارهم بإرادة أطراف المنازعة للفصل فيها بدلاً من فصلها عن طريق القضاء المختص»[٤].

أما نظام التحكيم السعودي، فقد عرف اتفاق التحكيم بأنه: «هو اتفاق بين طرفين أو أكثر على أن يحيلا إلى التحكيم جميع أو بعض المنازعات المحددة التي نشأت أو قد تنشأ بينهما في شأن علاقة نظامية محددة، تعاقدية كانت أم غير تعاقدية، سواءً أكان اتفاق التحكيم في صورة شرط تحكيم وارد في عقد، أم في صورة مشارطة تحكيم مستقلة»[٥].

الفرع الثالث: تعريف القضاء لغة واصطلاحاً:

أولاً: تعريف القضاء في اللغة:

القضاء في اللغة مأخوذ من الجذر الثلاثي (قَضَى)، ويأتي في اللغة لمعان عدة[٦] مجموعة في الأبيات التالية:

---

(١) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة: حكم، دار صادر، بيروت، ج١، ص (١٤٠).

(٢) انظر: علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ.، ج٤، ص (٥٧٨).

(٣) انظر: مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي للتحكيم المُنعقد في الدورة التاسعة بأبي ظبي، مجلة المجمع لشهر أبريل، ع٩، ج٤، ١٤١٥هـ ١٩٩٥م، ص٥، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي للتحكيم المُنعقد في جدة بالقرار رقم ٠٩/٨/٩١.

(٤) انظر: أحمد أبو الوفاء، عقد التحكيم وإجراءاته، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٤م، ص (١٧).

(٥) انظر: الفقرة (١) من المادة (١) من نظام التحكيم السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٣٤.

(٦) انظر: حسن عبد الوهاب، حواشي على تهجة التسولي لعلماء تطوان: السلاوي والزواقي والرهوني، ١٩٥٣م، المطبعة المهدية، ص (٢٩).

معاني القضاء عشر تضم لواحد — كتابة إتمام وحكم كذا فصل
أداء وإنهاء كذلك إرادة — خلق إماتة وأمر كذا فعل

واختصرت على معنى واحد هو: إتمام الشيء قولاً وفعلاً[1]، وقد ورد في القرآن الكريم استخدام القضاء بهذا المعنى في مواضع عدة، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾[2]، أي أتمّ خلقهن وأحكمه، وقوله سبحانه: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾[3]، أي أمر وألزم، وقوله: ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾[4]، أي احكم بما تشاء.

ثانياً: تعريف القضاء في الاصطلاح:

تنوّعت عبارات الفقهاء في تعريف القضاء، بحسب الزاوية التي نظروا منها إلى وظيفته، ويمكن تصنيف هذه التعريفات إلى اتجاهين رئيسين:

الاتجاه الأول: القضاء كـ «صفة» شرعية في القاضي: ذهب المالكية إلى أن القضاء هو صفة شرعية تُخوّل القاضي إصدار الأحكام الملزمة، فعُرف بأنه «الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام»[5]، وعُرف أيضاً بأنه: «صفة حكمية توجب لموصوفها نفوذ حكمه الشرعي، ولو بتعديل أو تجريح، لا في عموم مصالح المسلمين»[6].

الاتجاه الثاني: القضاء كـ «فعل» قضائي ملزم: وهذا الاتجاه تميل إليه بقية المذاهب، التي تعرّف القضاء باعتباره فعلاً يقوم به القاضي للفصل بين الخصوم وفق أحكام الشريعة، ومن ذلك:

- عند الحنفية عرف بأنه: «الحكم بين الناس بالحق، والحكم بما أنزل الله عز وجل»[7].
- عند الشافعية عرف بأنه: «إظهار حكم الشرع في الواقعة من مطاع»[8].
- عند الحنابلة عرف بأنه: «تبيين الحكم الشرعي والإلزام به، وفصل الخصومات»[9].

(١) انظر: محمود عرنوس، تاريخ القضاء في الإسلام، ١٣٥٣هـ، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ص (٩).

(٢) انظر: سورة فصلت، آية (١٢).

(٣) انظر: سورة الأسراء، آية (٢٣).

(٤) انظر: سورة طه، آية (٧٢).

(٥) انظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، ت: ٧٩٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ج١، ص (١١).

(٦) انظر: محمد الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، ت: ٨٩٤هـ، المكتبة العلمية، ص (٤٣٣).

(٧) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٧، ص (٢).

(٨) انظر: شهاب الدين حمد البرسلي عميرة، حاشية عميرة على المحلي على المنهاج، ت: ٩٥٧هـ، دار إحياء الكتب العربية، ج٤، ص (٢٩٦).

(٩) انظر: مصطفى السيوطي، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، ت: ١٢٤٣هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، ج٦، ص (٤٣٧).

◇◇

الفرع الرابع: مفهوم مبادئ التحكيم القضائي:

تُعد مبادئ التحكيم القضائي الأساس الذي تقوم عليه العملية التحكيمية، إذ تمثل جملة من القواعد القانونية العامة التي تنظّم سير إجراءات التحكيم، وتُسهم في تحقيق العدالة، وضمان توازن الحقوق بين الأطراف، وتوجيه سلوك المحكمين بما يكفل النزاهة والحيادية في فض المنازعات، وتشكل هذه المبادئ الإطار المرجعي الذي يُسترشد به في الحالات التي لا يرد فيها نص صريح في القانون أو اتفاق التحكيم، وقد تعددت التعريفات لهذه المبادئ، ومن أبرزها: ما جاء في معجم المصطلحات القانونية بأنها: «قواعد ملزمة وغير قابلة للنقض، تُستخدم لتوجيه إجراءات التحكيم في حال غياب النصوص القانونية أو الاتفاقات الصريحة بين الأطراف، وتسعى لتحقيق التوازن بين حقوق الأطراف وضمان نزاهة العملية التحكيمية»(١).

كما عرّفتها اللجنة الدولية للتحكيم التجاري بأنها: «الأسس القانونية التي تحكم العلاقة بين أطراف النزاع والمحكمين، وتحدد كيفية إجراء التحكيم وفض النزاع وفق معايير العدالة والحيادية والسرعة»(٢).

المطلب الثاني: أهمية مبادئ التحكيم القضائي:

تُعدّ مبادئ التحكيم القضائي الأساس الذي ترتكز عليه العملية التحكيمية، لما لها من دور جوهري في تحقيق العدالة وضمان التوازن بين أطراف النزاع، إذ لا تقتصر على تنظيم الجوانب الإجرائية فحسب، بل تمتد لتكريس المشروعية والمصداقية في إجراءات التحكيم ونتائجه، وتتجلى أهمية هذه المبادئ فيما يأتي:

١. تعزيز العدالة والحيادية: تُلزم مبادئ التحكيم المحكّمين بالالتزام بالحياد والمساواة بين الخصوم، بما يكفل حماية الحقوق ويُرسّخ الثقة في التحكيم كوسيلة بديلة عادلة وفعّالة عن القضاء الرسمي(٣).
٢. تنظيم الإجراءات التحكيمية: تُشكّل هذه المبادئ إطاراً قانونياً مرجعياً يُنظّم سير الخصومة التحكيمية عند غياب اتفاق الأطراف على الإجراءات، ويحدّ من التعسف أو الاضطراب الإجرائي، بما يُسهم في سرعة الفصل في النزاع(٤).
٣. ترسيخ الثقة في منظومة التحكيم: إن التزام المحكّمين بمبادئ الشفافية، والمساواة، وتمكين كل طرف من عرض دفوعه وأدلته، يُعزّز ثقة الأطراف في عدالة التحكيم ويزيد

---

(١) انظر: معجم المصطلحات القانونية، دار الفكر، بيروت، ٢٠١٠م، ص (١١٢).

(٢) انظر: اللجنة الدولية للتحكيم التجاري (ICC)، قواعد التحكيم الدولي، دليل المبادئ الأساسية، ٢٠١٩م، ص (٢٣).

(٣) انظر: عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص (٤٥).

(٤) انظر: أحمد أبو الوفا، التحكيم الاختياري والإجباري، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨، ص (١١٢).

من قبولهم للأحكام الصادرة وتنفيذها[1].

٤. حماية الحقوق الجوهرية للأطراف: تكفل مبادئ التحكيم ضـمانات أساسية، كالحق في الدفاع، وحق تقديم الأدلة ومناقشتها، وسرية الإجراءات والمعلومات، وهي ضمانات تُعدّ ركائز لنزاهة العملية التحكيمية[2].

٥. تحقيق المرونة والتكيّف مـع الواقع العملي: تتميّز مبادئ التحكيم بمرونتها وقدرتها على التكيّف مع طبيعة النزاع وخصوصـية العلاقات التعاقدية، دون الإخلال بالقواعد العامة للعدالة والضمانات الأساسية للتقاضي[3].

٦. تيسـير تنفيذ أحكام التحكيم: يُسـهم احترام مبادئ التحكيم القضائي في تعزيز حجية الأحكام التحكيمية وقابليتها للاعتراف والتنفيذ، سواء على الصعيد الداخلي أو الدولي، لا سيما في ظل الاتفاقيات الدولية ذات الصلة[4].

المطلب الثالث: نشأة مبادئ التحكيم القضائي:

ترتبط نشأة مبادئ التحكيم القضائي بتطور التحكيم بوصفه وسيلة بديلة لتسوية المنازعات، وبالحاجة إلى إرساء قواعد تضمن نزاهته وفعاليته خارج إطار القضاء الرسمي.

ويمكن تتبّع تطور هذه المبادئ عبر المراحل الآتية:

١. الجذور التاريخية للتحكيم: يُعدّ التحكيم من أقدم وسائل فضّ المنازعات، وكانت مبادئه في تلك المرحلة غير مكتوبة، مستمدة من الأعراف والتقاليد الاجتماعية، ومرتكزة على تحقيق الإنصاف ورفع الظلم[5].

٢. التطور القانوني لمبادئ التحكيم: مع تطور الدول الحديثة ونظمها القانونية، بدأت مبادئ التحكيم تتخذ طابعاً قانونياً منظّماً، لا سيما مع تزايد اللجوء إليه في المنازعات المدنية والتجارية[6].

٣. التأثير الدولي والمواثيق العالمية: أسـهمت الاتفاقيات الدولية في توحيد مبادئ التحكيم على الصعيد العالمي، وفي مقدمتها اتفاقية نيويورك لعام ١٩٥٨ بشأن الاعتراف وتنفيذ أحكام التحكيم الأجنبية، التي أرسـت مبادئ إلزامية الأحكام التحكيمية، وحماية حقوق

(١) انظر: فوزي محمد سامي، التحكيم التجاري الدولي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠١٥، ص (٨٩).

(٢) انظر: عبد الحميد الشواربي، التحكيم في المواد المدنية والتجارية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠١٠، ص (١٣٤).

(٣) انظر: مصطفى كمال طه، القانون التجاري، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ٢٠٠٦، ص (٢٧٦).

(٤) انظر: المادة (٥) من اتفاقية نيويورك بشأن الاعتراف وتنفيذ أحكام التحكيم الأجنبية لعام ١٩٥٨م.

(٥) انظر: عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص (٥٢).

(٦) انظر: أحمد أبو الوفا، التحكيم الاختياري والإجباري، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨، ص (٢٧ – ٣٠).

الأطراف، والحد من تدخل القضاء الوطني، مما عزّز مكانة التحكيم دولياً[١].

٤. دور الاجتهاد القضائي والفقه القانوني: كان للاجتهادات القضائية دور بارز في تطوير مبادئ التحكيم من خلال تفسير النصوص القانونية وضبط حدود الرقابة القضائية على أحكام التحكيم، كما ساهم الفقه القانوني في تحليل هذه المبادئ وتكييفها مع المتغيرات القانونية والاقتصادية المعاصرة[٢].

٥. تطور التشريعات الوطنية: اتجهت معظم التشريعات الوطنية الحديثة إلى تنظيم التحكيم بنصوص صريحة تُحدّد مبادئه الجوهرية، مع مراعاة المعايير الدولية والخصوصيات الوطنية، وهو ما تجسّد في سنّ قوانين تحكيم مستقلة تُنظّم إجراءات التحكيم وتُكرّس مبادئه الأساسية[٣].

المطلب الرابع: خصائص مبادئ التحكيم القضائي:

تتميّز مبادئ التحكيم القضائي بعدد من الخصائص التي تُبرز فاعليته كوسيلة بديلة عن القضاء، ويمكن إجمالها فيما يأتي:

١. العمومية والمرونة: تتسم مبادئ التحكيم بطابع عام ومرن يسمح بتكييف الإجراءات وفق طبيعة النزاع وخصوصية الأطراف، دون التقيد بإجراءات جامدة[٤].

٢. الاستقلالية وحرية الإرادة: تُكرّس هذه المبادئ حرية الأطراف في اختيار القانون والإجراءات وهيئة التحكيم، بما يمنح التحكيم طابعاً متميزاً عن القضاء الرسمي[٥].

٣. الإلزامية: تكتسب مبادئ التحكيم صفة الإلزام، إذ تلتزم بها هيئة التحكيم والأطراف، حتى عند غياب اتفاق صريح بشأن بعض الإجراءات[٦].

٤. العدالة والحيادية: تقوم مبادئ التحكيم على المساواة بين الخصوم وحياد المحكّمين واستقلالهم، بما يضمن نزاهة القرار التحكيمي[٧].

٥. السرعة والكفاءة: تُسهم هذه المبادئ في سرعة الفصل في النزاعات وتقليل التكاليف مقارنة بالتقاضي التقليدي، نتيجة بساطة الإجراءات وقلة الطعون[٨].

---

(١) انظر: المواد (٣ – ٥) من اتفاقية نيويورك بشأن الاعتراف وتنفيذ أحكام التحكيم الأجنبية لعام ١٩٥٨م.

(٢) انظر: عبد الحميد الشواربي، التحكيم في المواد المدنية والتجارية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠١٠، ص (٤١).

(٣) انظر: فوزي محمد سامي، التحكيم التجاري الدولي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠١٥، ص (٦٣).

(٤) انظر: أحمد أبو الوفا، التحكيم الاختياري والإجباري، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨، ص (٦٥).

(٥) انظر: فوزي محمد سامي، التحكيم التجاري الدولي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠١٥، ص (١٠٢).

(٦) انظر: عبد الحميد الشواربي، التحكيم في المواد المدنية والتجارية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠١٠م، ص (٧٨).

(٧) انظر: عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، ج١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص (٥٩).

(٨) انظر: مصطفى كمال طه، القانون التجاري، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ٢٠٠٦، ص (٢٨٩).

المبحث الثاني: التعريف بمبادئ التحكيم الرياضي:

يُعدّ التحكيم الرياضي من أهم الوسائل البديلة لتسوية النزاعات في المجال الرياضي، ويتميز بإجراءات خاصة تتوافق مع طبيعة المسابقات والفعاليات الرياضية، ولضمان فهم هذا النظام وطبيعة عملياته، كان من الضروري التعرف على مبادئ التحكيم الرياضي وما تقوم عليه من أسس ومفاهيم، لما لها من أثر مباشر في صحة وسلامة عملية التحكيم الرياضي.

وعليه؛ ينقسم هذا المبحث إلى أربعة مطالب رئيسة، وهي:

المطلب الأول: مفهوم مبادئ التحكيم الرياضي:

تُعرف مبادئ التحكيم الرياضي بأنها: «مجموعة القواعد والأسس القانونية العامة التي تحكم وتنظم سير إجراءات التحكيم في المنازعات الرياضية، سواء من حيث تشكيل هيئة التحكيم أو تنظيم الجلسات أو إصدار الحكم، وتهدف إلى ضمان العدالة والحياد والمساواة بين أطراف النزاع، مع مراعاة طبيعة المجال الرياضي وما يتطلبه من سرعة وخصوصية وفعالية[١].

وتتضمن هذه المبادئ، في جوهرها، جملة من القيم والإجراءات مثل: الحياد والاستقلال، المساواة، السرية، سرعة البت، والاحترام الكامل للقواعد الدولية الرياضية[٢].

المطلب الثاني: أهمية مبادئ التحكيم الرياضي:

تكتسب مبادئ التحكيم الرياضي أهمية خاصة نظراً لطبيعة المنازعات الرياضية التي تتسم بالسرعة والحساسية والخصوصية، إذ تُسهم هذه المبادئ في توفير آلية عادلة وفعّالة لتسوية النزاعات بعيداً عن بطء وتعقيد القضاء التقليدي، وتبرز أهمية هذه المبادئ فيما يأتي:

١. ضمان العدالة والحياد: تكفل مبادئ التحكيم الرياضي المساواة بين الأطراف وحياد هيئة التحكيم، بما يعزز الثقة في القرارات التحكيمية ويضمن قبولها والالتزام بها[٣].

٢. تعزيز السرعة والفعالية: تُراعي مبادئ التحكيم الرياضي الطابع العاجل للنزاعات الرياضية، من خلال إجراءات مرنة وسريعة تحول دون تعطيل المنافسات والأنشطة الرياضية[٤].

٣. الحفاظ على سرية الإجراءات: تُعد السرية من الركائز الأساسية في التحكيم الرياضي، لما لها من دور في حماية سمعة اللاعبين والأندية وتشجيع الأطراف على اللجوء إلى

---

(١) انظر: محمد أحمد، التحكيم في المنازعات الرياضية وفقًا للقانون الدولي والأنظمة الوطنية، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٩، ص (٢٩).

(٢) انظر: محمد فوزي أبو الليل، التحكيم الرياضي أمام محكمة التحكيم الرياضي الدولية (CAS)، مجلة الدراسات القانونية والاقتصادية، العدد ٧٨، جامعة القاهرة، ٢٠٢٠، ص (١١٤).

(٣) انظر: محمد حسين منصور، التحكيم الرياضي، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٦، ص (٧٢).

(٤) انظر: عبد الله بن سعد القحطاني، النظام القانوني للتحكيم الرياضي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠١٩، ص (٨٨).

التحكيم[1].

٤. استقلالية نظام التحكيم الرياضي: تُسهم هذه المبادئ في ضمان استقلال الهيئات التحكيمية الرياضية ومنع أي تدخلات خارجية قد تؤثر في نزاهة وموضوعية القرارات[2].

٥. توحيد الإطار القانوني دولياً: تساعد مبادئ التحكيم الرياضي، ولا سيما تلك المطبقة أمام محكمة التحكيم الرياضي الدولية (CAS)[3]، على توحيد القواعد والإجراءات، بما يُسهّل الاعتراف بالأحكام وتنفيذها عبر الحدود[4].

٦. دعم الاستقرار والتنمية الرياضية: يسهم التحكيم الرياضي القائم على مبادئ واضحة في استقرار المنظومة الرياضية وحماية مصالح أطرافها، مما يدعم التنمية الرياضية على المستويين الوطني والدولي[5].

المطلب الثالث: نشأة مبادئ التحكيم الرياضي:

ترتبط نشأة مبادئ التحكيم الرياضي بالتطور التدريجي لفكرة التحكيم بوجه عام، وبالحاجة إلى آليات متخصصة تتلاءم مع خصوصية المنازعات الرياضية وطابعها المستعجل، ويمكن تتبّع نشأة هذه المبادئ عبر المراحل الآتية:

١. الجذور التاريخية للتحكيم الرياضي: عرف الوسط الرياضي في مراحله الأولى تسوية النزاعات بوسائل ودية قائمة على الأعراف والقيم الأخلاقية الرياضية، بعيداً عن القضاء، وقد شكّلت هذه الأعراف الأساس العملي لنشأة مبادئ التحكيم الرياضي قبل تقنينها في أطر قانونية منظمة[6].

٢. ظهور المنظمات الرياضية الدولية: مع تأسيس الاتحادات والمنظمات الرياضية العالمية، مثل الاتحاد الدولي لكرة القدم (FIFA) [7] عام ١٩٠٤، واللجنة الأولمبية

---

(١) انظر: أحمد فتحي سرور، الوساطة والتحكيم في المنازعات الرياضية، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٤، ص (١١٥).

(٢) انظر: عبد الكريم علوان، القانون الرياضي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠١٧، ص (٢٠٣).

(٣) محكمة التحكيم الرياضي الدولية (CAS): هي هيئة قضائية مستقلة أنشئت عام ١٩٨٤ بمبادرة من اللجنة الأولمبية الدولية (IOC)، ويقع مقرها الرئيسي في مدينة لوزان السويسرية، مع فروع في نيويورك وسيدني. تختص هذه المحكمة بالنظر في المنازعات ذات الطابع الرياضي، سواء بين الرياضيين والهيئات الرياضية أو بين الاتحادات نفسها، وتُعد مرجعًا قضائياً دولياً معتمداً في فض النزاعات الرياضية، وتصدر قرارات ملزمة ونهائية. تعمل وفق قواعد إجرائية خاصة تراعي طبيعة الرياضة، وتحتكم إلى مبادئ التحكيم الدولي، وتخضع رقابتها لمحكمة الاتحاد السويسري العليا فيما يتعلق بالجوانب الشكلية.

(٤) انظر: فوزي محمد سامي، التحكيم التجاري والدولي والرياضي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠١٨، ص (١٥٦).

(٥) انظر: حسن علي الذنون، التنظيم القانوني للرياضة والاحتراف الرياضي، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠١٥، ص (٢٤١).

(٦) انظر: محمد حسين منصور، التحكيم الرياضي، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٦، ص (٣١).

(٧) الاتحاد الدولي لكرة القدم (FIFA) هو الهيئة الدولية العليا المشرفة على لعبة كرة القدم في العالم، تأسس في ٢١ مايو ١٩٠٤ بمدينة باريس، ويقع مقره الرئيسي حالياً في زيورخ، سويسرا. يُعنى بتنظيم بطولات كرة القدم العالمية، وأهمها كأس العالم، كما يُشرف على اللوائح والقواعد الخاصة باللعبة، ويضم في عضويته أكثر من ٢٠٠ اتحاد وطني. يلعب FIFA

الدولية (IOC)(١) في أواخر القرن التاسع عشر، برزت الحاجة لوضع أنظمة خاصة لحل النزاعات داخل المنظومة الرياضية، تتسم بالسرعة والخصوصية، وهو ما مهّد لتقنين مبادئ التحكيم الرياضي(٢).

٣. تأسيس محكمة التحكيم الرياضي الدولية (CAS): شكّل إنشاء محكمة التحكيم الرياضي الدولية عام ١٩٨٤ محطة مفصلية في تطوير مبادئ التحكيم الرياضي، حيث وفّرت جهة تحكيمية متخصصة وموحدة، وأسهمت في توحيد القواعد الإجرائية وتعزيز النزاهة والموضوعية في الفصل في المنازعات الرياضية(٣).

٤. التطور التنظيمي لمبادئ التحكيم الرياضي: أدّى تزايد وتعقّد النزاعات الرياضية إلى تطوير اللوائح والأنظمة الأساسية للاتحادات الرياضية، وإصدار مدونات تحكيم متقدمة من قبل محكمة التحكيم الرياضي، بما ساعد على ترسيخ مبادئ إجرائية واضحة تراعي خصوصية البيئة الرياضية وتنوع النظم القانونية(٤).

٥. دور الاجتهادات التحكيمية والقضائية: أسهمت الاجتهادات الصادرة عن محكمة التحكيم الرياضي، إلى جانب أحكام المحاكم الوطنية، في ترسيخ مبادئ أساسية، مثل السرعة في الفصل، واستقلالية هيئة التحكيم، واحترام حقوق الدفاع، مما عزّز الثقة الدولية في نظام التحكيم الرياضي كآلية فعّالة لحل النزاعات(٥).

دوراً محورياً في تسوية النزاعات الرياضية ذات الصلة بكرة القدم، ويتعاون مع محكمة التحكيم الرياضي (CAS) في هذا الشأن.

(١) اللجنة الأولمبية الدولية (IOC) هي الهيئة الحاكمة للحركة الأولمبية العالمية، تأسست عام ١٨٩٤ على يد البارون بيير دي كوبرتان بهدف تنظيم الألعاب الأولمبية الحديثة وتعزيز قيم الرياضة والسلام. يقع مقرها الرئيسي في لوزان، سويسرا. تشرف اللجنة على تنظيم الألعاب الأولمبية الصيفية والشتوية، كما تضع المعايير والقواعد التي تحكم المشاركة الرياضية الدولية، وتعمل على تطوير الرياضة عالمياً وتعزيز التحكيم في المنازعات الرياضية من خلال التعاون مع محكمة التحكيم الرياضي (CAS).

(٢) انظر: أحمد البحيري، النظام القانوني للتحكيم الرياضي. بيروت: منشورات زين الحقوقية، ص (٦١).

(٣) انظر: فوزي محمد سامي، التحكيم التجاري والدولي والرياضي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠١٨، ص (١٦٤).

(٤) انظر: عبد الله بن سعد القحطاني، النظام القانوني للتحكيم الرياضي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠١٩، ص (١٠٢).

(٥) انظر: حسن علي الذنون، التنظيم القانوني للرياضة والاحتراف الرياضي، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠١٥، ص (١٥٨).

المطلب الرابع: خصائص مبادئ التحكيم الرياضي:

تتسم مبادئ التحكيم الرياضي بعدد من الخصائص التي تجعلها إطاراً قانونياً فعالاً لتسوية المنازعات الرياضية، وبما ينسجم مع خصوصية هذا المجال من حيث السرعة والتخصص والطابع الدولي.

ويمكن إجمال أبرز هذه الخصائص فيما يأتي:

١. السرعة والمرونة الإجرائية: تُعد السرعة من الخصائص الجوهرية للتحكيم الرياضي، نظراً للطابع المستعجل للنزاعات الرياضية، حيث تتيح إجراءاته المرنة الفصل السريع في المنازعات مع إمكانية تكييف الإجراءات وفق طبيعة كل حالة(١).

٢. الحياد والاستقلالية: يقوم التحكيم الرياضي على مبدأ حياد واستقلال هيئة التحكيم، بما يضمن نزاهة العملية التحكيمية ومصداقية القرارات الصادرة عنها، وهو ما تُطبّقه محكمة التحكيم الرياضي الدولية بصرامة(٢).

٣. السرية والخصوصية: تُعد السرية من السمات المميزة للتحكيم الرياضي، لما لها من دور في حماية سمعة الرياضيين والأندية، والحفاظ على خصوصية العلاقات التعاقدية بين أطراف النزاع(٣).

٤. التخصص في المجال الرياضي: يتميّز التحكيم الرياضي بتخصص المحكّمين في القوانين واللوائح الرياضية، الأمر الذي يسهم في إصدار قرارات دقيقة تتلاءم مع طبيعة النزاعات الرياضية(٤)

٥. الطابع التوافقي: يقوم التحكيم الرياضي على اتفاق الأطراف، سواء من خلال العقود الرياضية أو لوائح الاتحادات، مما يعزز مشروعيته ويزيد من التزام الأطراف بالأحكام الصادرة(٥).

٦. الاعتراف الدولي وتنفيذ الأحكام: تتمتع أحكام التحكيم الرياضي، ولا سيما الصادرة عن محكمة التحكيم الرياضي، باعتراف دولي واسع، مما يضمن تنفيذها عبر الحدود وفق قواعد التحكيم الدولي(٦).

---

(١) انظر: عبد الله بن سعد القحطاني، النظام القانوني للتحكيم الرياضي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠١٩، ص (١١٤).

(٢) انظر: محمد حسين منصور، التحكيم الرياضي، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٦، ص (٩٨).

(٣) انظر: أحمد فتحي سرور، الوساطة والتحكيم في المنازعات الرياضية، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٤، ص (١٢١).

(٤) انظر: عبد الكريم علوان، القانون الرياضي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠١٧، ص (٢١٥).

(٥) انظر: حسن علي الذنون، التنظيم القانوني للرياضة والاحتراف الرياضي، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠١٥، ص (٢٦٦).

(٦) انظر: فوزي محمد سامي، التحكيم التجاري والدولي والرياضي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠١٨، ص (١٧٣).

٧. التوازن بين السرعة والعدالة: تحقق مبادئ التحكيم الرياضي توازناً دقيقاً بين سرعة الفصل في النزاع واحترام الحقوق الإجرائية للأطراف، بما يكفل عدالة الإجراءات وشرعية القرارات التحكيمية[١].

المبحث الثالث: التعريف بمراكز التحكيم في السعودية:

تلعب مراكز التحكيم في المملكة العربية السعودية دوراً محورياً في تسوية النزاعات وتسريع الإجراءات، سواء في المجالات الرياضية، أو التجارية، أو العقارية، أو الهندسية، ومن أجل فهم الإطار المؤسسي والقانوني للتحكيم في المملكة، من الضروري الاطلاع على أبرز هذه المراكز، والخدمات والإجراءات التي توفرها لضمان سير عمليات التحكيم بكفاءة وفعالية.

وعليه؛ ينقسم هذا المبحث إلى أربعة مطالب رئيسة، وهي:

المطلب الأول: التعريف بمركز التحكيم الرياضي السعودي:

يُعد مركز التحكيم الرياضي السعودي من أبرز الكيانات المتخصصة في المملكة العربية السعودية في مجال تسوية المنازعات الرياضية، ويشكل جزءً أساسياً من البنية القانونية الداعمة للقطاع الرياضي الوطني، تأسس المركز بقرار من مجلس إدارة اللجنة الأولمبية العربية السعودية، ويعمل تحت إشراف اللجنة الأولمبية السعودية، مستفيداً من الصلاحيات الممنوحة له بموجب النظام الأساسي، ويمتلك المركز الشخصية الاعتبارية والاستقلال المالي والإداري، ما يمكنه من ممارسة مهامه بكفاءة وحيادية تامة، ويعد الجهة العليا المخوَّلة قانونياً للفصل في النزاعات الرياضية داخل المملكة. وينظر المركز في كافة المنازعات المتعلقة بالرياضة، بدءً من الخلافات بين اللاعبين والأندية، مروراً بالخلافات بين الأندية والاتحادات الرياضية، وصولاً إلى القضايا التعاقدية والمالية المرتبطة بالنشاط الرياضي، ويعتمد المركز آليات تحكيم ووساطة متخصصة تتوافق مع المعايير الدولية، وعلى رأسها قواعد محكمة التحكيم الرياضي الدولية (CAS)، مما يعزز موثوقية قراراته ويضمن الاعتراف بها محلياً ودولياً. كما يقدم المركز برامج تأهيل وتدريب للمحكمين الرياضيين، تشمل قواعد التحكيم الرياضي، إعداد المحكمين، صياغة العقود، أخلاقيات التحكيم، والإجراءات القانونية المتبعة، ويعمل على توسيع شبكة التعاون مع مؤسسات تعليمية محلية وعالمية لرفع كفاءة المحكمين[٢].

---

(١) انظر: محمد حسين منصور، التحكيم الرياضي، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٦، ص (١٤٢).

(٢) انظر: الموقع الرسمي للمركز السعودي للتحكيم الرياضي على الرابط الإلكتروني التالي: www.sarc.gov.sa

◇◇

المطلب الثاني: التعريف بالمركز السعودي للتحكيم التجاري:

يُعد المركز السعودي للتحكيم التجاري مؤسسة وطنية مستقلة متخصصة في تسوية المنازعات التجارية، أُنشئت لتوفير بيئة بديلة وآمنة بعيداً عن القضاء، وتأسس المركز بقرار من مجلس الغرف السعودية وتم تدشينه رسمياً في عام ٢٠١٥، ضمن جهود دعم التحولات الاقتصادية والتجارية في المملكة، بما يتسق مع أهداف رؤية المملكة ٢٠٣٠ لتعزيز بيئة الأعمال والاستثمار، ويمتلك المركز الشخصية الاعتبارية والاستقلال المالي والإداري، ويعمل وفق أنظمة ولوائح تنظيمية مستندة إلى أفضل الممارسات الدولية، بما يكفل الحياد والشفافية وسرعة الفصل في المنازعات، ويختص المركز بتسوية النزاعات التجارية بين الأطراف المحلية والدولية، بما يشمل العقود التجارية والاستثمارية، والشراكات، والملكية الفكرية، والمشاريع الكبرى، ويعتمد المركز على آليات التحكيم والوساطة، ويطبق قواعد تحكيم مرنة ومتوافقة مع الاتفاقيات الدولية، وعلى رأسها اتفاقية نيويورك لعام ١٩٥٨ بشأن الاعتراف وتنفيذ أحكام التحكيم الأجنبية، كما يقدم برامج تدريبية لتأهيل الكفاءات الوطنية في مجال التحكيم التجاري، ويمنح شهادات للمحكمين المعتمدين، ويبرم اتفاقيات تعاون مع مؤسسات تحكيم دولية ومراكز أكاديمية، لتعزيز تبادل الخبرات وتطوير آليات العمل(١).

المطلب الثالث: التعريف بالمركز السعودي للتحكيم العقاري:

يُعد المركز السعودي للتحكيم العقاري جهة متخصصة أنشأتها الدولة لتنظيم وتسوية النزاعات العقارية بطرق بديلة عن القضاء التقليدي، مع التركيز على السرعة والفعالية والحياد، وتأسس المركز بموجب قرار وزاري من وزارة العدل، ويعمل تحت إشرافها مباشرة، ويتميز بالشخصية الاعتبارية والاستقلال المالي والإداري، ويعتمد المركز على الأنظمة واللوائح المستمدة من نظام التحكيم السعودي، إضافة إلى المعايير والممارسات الدولية في مجال التحكيم العقاري، ما يمنحه مرونة قانونية وحياداً مؤسسياً، ويشمل نطاق اختصاصه كافة النزاعات العقارية، بما في ذلك عقود البيع والإيجار والتطوير، وملكية الأراضي والمباني، والنزاعات المتعلقة بالمخططات العقارية، والوساطة العقارية، إضافة إلى منازعات الجمعيات التعاونية العقارية، ويقدّم المركز برامج تدريبية وتأهيلية للمحكمين العقاريين، ويمنح رخصة محكّم عقاري معتمد بعد اجتياز معايير دقيقة، بما يضمن مستوى عالٍ من الكفاءة. وتغطي هذه البرامج المبادئ النظامية للعقار، وتحليل النزاعات العقارية، وصياغةً الأحكام، والجوانب الفنية والشرعية في التحكيم، إضافة إلى أخلاقيات المهنة، كما يسعى المركز لبناء شراكات مع الجهات التنظيمية والتعليمية لتطوير الخبرات المحلية في مجال التحكيم العقاري(٢).

---

(١) انظر: الموقع الرسمي للمركز السعودي للتحكيم التجاري على الرابط الإلكتروني التالي: https://www.sacc.sa

(٢) انظر: الموقع الرسمي للمركز السعودي للتحكيم العقاري على الرابط الإلكتروني التالي: https://www.saacr.org.sa

المطلب الرابع: التعريف بمركز التحكيم الهندسي السعودي:

يُعد مركز التحكيم الهندسي السعودي جهة متخصصة تهدف إلى تنظيم وتسوية النزاعات في القطاع الهندسي بالمملكة، استجابة لحاجة متزايدة إلى جهة تفصل في المنازعات الفنية المعقدة المتعلقة بالمشاريع الهندسية، والعقود التنفيذية، وأعمال التصميم والبناء والصيانة والتشغيل، وتأسس المركز بموجب قرار وزاري من وزارة العدل ويعمل تحت إشرافها المباشر، مستفيداً من الشخصية الاعتبارية والاستقلال المالي والإداري، ويختص بالنظر في جميع النزاعات الهندسية، بما في ذلك سوء التنفيذ، الإخلال بالالتزامات التعاقدية، العيوب الفنية، التفسيرات التعاقدية المتباينة، وتقييم الأضرار الناتجة عن أعمال البناء والتطوير، ويُولي المركز أهمية لتكييف إجراءات التحكيم وفق الخصوصية الفنية للمجال الهندسي، عبر دمج الخبرة القانونية بالخبرة الفنية في هيئة التحكيم، وتطبيق قواعد متخصصة متوافقة مع القوانين الوطنية ومعايير التحكيم الدولية، كما يقدم المركز برامج تأهيل وتدريب للمهندسين والممارسين للحصول على رخصة محكم هندسي معتمد، وتشمل هذه البرامج المبادئ العامة للتحكيم، تحليل العقود الهندسية، تقنيات حل النزاعات الفنية، صياغة الأحكام التحكيمية، والجوانب الأخلاقية والمهنية للمحكمين، ويسعى المركز لتعزيز شراكاته مع الجهات التعليمية الهندسية، وعقد اتفاقيات تعاون مع مراكز تحكيم إقليمية ودولية لتبادل الخبرات وتطوير بيئة التحكيم الهندسي في المملكة، ويُعد مركز التحكيم الهندسي السعودي أحد المبادرات المؤسسية المهمة التي تهدف إلى تنظيم وتسوية المنازعات في القطاع الهندسي داخل المملكة العربية السعودية. وقد جاء تأسيس هذا المركز استجابة لحاجة متزايدة إلى وجود جهة متخصصة تفصل في النزاعات ذات الطابع الفني المعقد المرتبط بالمشاريع الهندسية، والعقود التنفيذية، وأعمال التصميم والبناء والصيانة والتشغيل، بما يواكب التوسع الكبير الذي تشهده المملكة في قطاعات البنية التحتية والتنمية العمرانية[1].

(١) انظر: الموقع الرسمي لمركز التحكيم الهندسي السعودي على الرابط الإلكتروني التالي:
https://www.saudiengineeringarbitration.gov.sa

المبحث الرابع: التعريف بالتحكيم:

يُعدّ التحكيم وسيلة بديلة لحل النزاعات تُتيح للأطراف الفصل في منازعاتهم خارج القضاء الرسمي، مع الالتزام بالأسس القانونية التي تضمن سلامة الإجراءات وحقوق الأطراف. ولضمان فهم شامل لطبيعة التحكيم وأحكامه، كان من الضروري التعريف بمفهوم التحكيم، وحجية أحكامه، ونطاق تطبيقه، وطرق تنفيذ هذه الأحكام، بالإضافة إلى الإلزامية القانونية لها.

وعليه؛ ينقسم هذا المبحث إلى خمسة مطالب رئيسة، وهي:

المطلب الأول: مفهوم التحكيم:

يُعرف نظام التحكيم السعودي التحكيم بأنه: «اتفاق بين طرفين أو أكثر على أن يحيلا إلى التحكيم جميع أو بعض المنازعات المحددة التي نشأت أو قد تنشأ بينهما في شأن علاقة نظامية محددة، تعاقدية كانت أم غير تعاقدية، سواءً أكان اتفاق التحكيم في صورة شرط تحكيم وارد في عقد، أم في صورة مشارطة تحكيم مستقلة»(١).

المطلب الثاني: حجية أحكام التحكيم:

تُعد حجية أحكام التحكيم من أبرز السمات التي تُميز هذا النظام عن سائر الوسائل البديلة لتسوية المنازعات، فبخلاف الوساطة أو الصلح، التي تنتهي بتوصيات أو اتفاقات قد تكون غير ملزمة قانوناً ما لم تُحول إلى سند تنفيذي، فإن حكم التحكيم يحمل طابعاً إلزامياً يُضاهي الحكم القضائي من حيث قوته القانونية وآثاره الملزمة، متى استوفى الشروط النظامية المنصوص عليها، وعلى رأسها صدور الأمر بالتنفيذ من المحكمة المختصة، وقد أضفى نظام التحكيم السعودي هذه الحجية بشكل صريح وواضح(٢)، وفي ضوء ذلك، فقد ذهب بعض فقهاء القانون إلى التأكيد على أن: «حكم التحكيم، متى استوفى الشروط الشكلية والموضوعية، له ذات الحجية التي يتمتع بها الحكم القضائي النهائي، بل يتفوق عليه في كونه غير قابل للطعن إلا لأسباب البطلان المحددة نظاماً»(٣).

المطلب الثالث: نطاق التحكيم:

يُقصد بنطاق التحكيم حدود المسائل التي يجوز عرضها على التحكيم، سواء من حيث طبيعة النزاع أو أطرافه أو الحقوق التي يدور حولها الخلاف، وتُعد هذه المسألة من الموضوعات الجوهرية في نظرية التحكيم، نظراً لما يترتب عليها من تحديد نطاق صلاحية المحكمين، وتمييز

---

(١) انظر: المادة (١) من نظام التحكيم السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٣٤) وتاريخ ١٤٣٣/٥/٢٤هـ.

(٢) انظر: المادة (٥٢) من نظام التحكيم السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٣٤) بتاريخ ١٤٣٣/٥/٢٤هـ التي نصت على أنه: «مع مراعاة الأحكام المنصوص عليها في هذا النظام، يحوز حكم التحكيم الصادر طبقاً لهذا النظام حجية الأمر المقضي به، ويكون واجب النفاذ».

(٣) انظر: عبد العزيز الرفاعي، التحكيم في النظام السعودي: دراسة مقارنة. الرياض: مكتبة القانون العربي، ٢٠١٣، ص (٤١).

القضـايا التي تُقبل التحكيم عن تلك التي يجب أن تُعرض حصـراً على القضاء الرسمي، وقد جاء نظام التحكيم السـعودي ليضع قيداً صـريحاً على ما يجوز التحكيم فيه(١)، ويعترف أيضاً بصحة التحكيم الدولي(٢).

المطلب الرابع: تنفيذ أحكام التحكيم:

تُعـد مرحلـة تنفيذ حكـم التحكيم من أهـم مراحل العمليـة التحكيمية، إذ يُتـوّج بها العمل التحكيمـي وتتحقـق الغاية المرجوة منه، وهي تسـوية النزاع بطريقة ملزمـة وفعالة. وعلى الرغم من أن التحكيم يُعد وسـيلة بديلة للفصـل في المنازعات خارج إطار القضاء إلا أن أحكامه لا تنفذ تلقائياً بمجرد صـدورها، بل لا بد من استصـدار «أمر تنفيذ» من المحكمة المختصـة، وقد عالج نظـام التحكيـم السـعودي هذا الأمر بوضـوح، بل ويقرّ تنفيـذ الأحكام التحكيميـة الأجنبية وفقاً للضـوابط المنصـوص عليهـا في نظام التنفيـذ، واتفاقية نيويـورك لعام ١٩٥٨ بشـأن الاعتراف بقرارات التحكيم الأجنبية وتنفيذها، والتي انضـمت إليها المملكة بموجب المرسـوم الملكي رقم (م/١١) وتاريخ ١٤١٤/٧/١٦هـ(٣).

المطلب الخامس: إلزامية حكم التحكيم:

تُعـد إلزامية حكـم التحكيم من الركائز الأساسـية التـي يقوم عليها نظـام التحكيم، وهي السـمة التي تميزه بوضـوح عن وسائل تسوية المنازعات الأخرى مثل الوساطة أو المصالحة، التي تعتمد في جوهرها على اتفاق الطرفين دون فرض نتيجة ملزمة، فحكم التحكيم، بمجرد صـدوره واستكمال الإجراءات النظامية المنصوص عليها في نظام التحكيم، يُلزِم الأطراف تنفيذ ما جاء فيه كما لو كان حكماً نهائياً صادراً عن محكمة رسمية، ويُفرض احترامه بالقوة التنفيذية، وقد أكد نظام التحكيم السعودي على هذا المبدأ(٤).

---

(١) انظر: المادة (٢) من نظام التحكيم السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٣٤) بتاريخ ١٤٣٣/٥/٢٤هـ، التي نصت على أنه: «لا تسري أحكام هذا النظام على المنازعات المتعلقة بالأحوال الشخصية، والمسائل التي لا يجوز فيها الصلح».

(٢) انظر: المادة (٢) من نظام التحكيم السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٣٤) بتاريخ ١٤٣٣/٥/٢٤هـ التي نصت على «مع عدم الإخلال بأحكام الشريعة الإسلامية وأحكام الاتفاقيات الدولية التي تكون المملكة طرفاً فيها؛ تسري أحكام هذا النظام على كل تحكيم، أياً كانت طبيعة العلاقة النظامية التي يدور حولها النزاع، إذا جرى هذا التحكيم في المملكة، أو كان تحكيماً تجارياً دولياً يجري في الخارج، واتفق طرفاه على إخضاعه لأحكام هذا النظام».

(٣) انظر: المادة (٥٢) من نظام التحكيم السعودي، الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٣٤) بتاريخ ١٤٣٣/٥/٢٤هـ التي نصت على «مع مراعاة الأحكام المنصوص عليها في هذا النظام، يحوز حكم التحكيم الصادر طبقاً لهذا النظام حجية الأمر المقضي به، ويكون واجب النفاذ».

(٤) انظر: المادة (٥٢) من نظام التحكيم السعودي، الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٣٤).

الخاتمة:

في ختام هذا البحث، وبعد دراسة مبادئ التحكيم القضائي والتحكيم الرياضي، وتحليل الأطر النظامية والمؤسسية للتحكيم في المملكة العربية السعودية، يمكن استخلاص جملة من النتائج والتوصيات التي تعكس أهمية التحكيم بوصفه وسيلة فعّالة لتسوية المنازعات، ولا سيما في المجال الرياضي.

أولاً: أهم النتائج:

١. تبيّن أن التحكيم القضائي يقوم على مبادئ راسخة ذات جذور شرعية وقانونية، أبرزها: العدالة، والحياد، والمساواة بين الخصوم، وضمان حقوق الدفاع، وهي مبادئ تُعد أساساً لصحة العملية التحكيمية وحجية أحكامها.

٢. أظهر البحث أن التحكيم الرياضي يُعد نظاماً تحكيمياً متخصصاً يتميز بخصوصية إجرائية نابعة من طبيعة المنازعات الرياضية، التي تتطلب السرعة والمرونة والتخصص، مع الحفاظ على الضمانات الأساسية للتقاضي العادل.

٣. اتضح وجود تقارب كبير بين مبادئ التحكيم القضائي ومبادئ التحكيم الرياضي، حيث يشترك النظامان في الالتزام بمبادئ الحياد والاستقلال والمساواة، مع اختلاف في آليات التطبيق بما يتلاءم مع طبيعة كل مجال.

٤. أسهمت محكمة التحكيم الرياضي الدولية (CAS) بدور محوري في توحيد مبادئ التحكيم الرياضي على المستوى الدولي، مما انعكس إيجاباً على تنظيم التحكيم الرياضي في المملكة العربية السعودية.

٥. بيّن البحث أن مراكز التحكيم في المملكة العربية السعودية، ولا سيما مركز التحكيم الرياضي السعودي، تمثل نموذجاً متقدماً للتحكيم المؤسسي، وتتمتع باستقلال إداري ومالي يسهم في تعزيز الثقة في قراراتها.

٦. أكد نظام التحكيم السعودي على الحجية والإلزامية القانونية لأحكام التحكيم، وربط تنفيذها برقابة قضائية محدودة، بما يحقق التوازن بين استقلال التحكيم وحماية النظام العام.

٧. أظهر البحث أن التحكيم الرياضي في المملكة يسير في اتجاه متوافق مع المعايير الدولية، مع الحاجة إلى مزيد من التأصيل الشرعي والنظامي لبعض المبادئ الإجرائية الخاصة بالمجال الرياضي.

ثانياً: التوصيات:

١. ضرورة تعزيز التأصيل الشرعي لمبادئ التحكيم الرياضي، بما يضمن توافقها الكامل مع أحكام الشريعة الإسلامية، خاصة فيما يتعلق بضمانات التقاضي وحقوق الدفاع.



٢. تطوير لوائح مركز التحكيم الرياضي السعودي بشكل دوري، بما يواكب المستجدات الدولية في مجال التحكيم الرياضي، مع مراعاة الخصوصية النظامية للمملكة.

٣. العمل على توسيع برامج تدريب وتأهيل المحكّمين الرياضيين، مع التركيز على الجمع بين الخبرة القانونية والمعرفة المتخصصة بالقوانين واللوائح الرياضية.

٤. تعزيز التعاون بين مراكز التحكيم السعودية ومحكمة التحكيم الرياضي الدولية (CAS) والمؤسسات التحكيمية العالمية، بما يسهم في تبادل الخبرات ورفع كفاءة الأداء التحكيمي.

٥. تشجيع البحث العلمي المتخصص في مجال التحكيم الرياضي، وإفراد دراسات مستقلة لموضوعات مثل رقابة القضاء على أحكام التحكيم الرياضي، وحدود الطعن فيها.

٦. توحيد أو تنسيق المبادئ الإجرائية بين مختلف مراكز التحكيم في المملكة، بما يعزز الاستقرار القانوني ويسهّل تنفيذ الأحكام التحكيمية.

٧. نشر الوعي القانوني بأهمية التحكيم، ولا سيما التحكيم الرياضي، بين اللاعبين والأندية والاتحادات الرياضية، لتشجيع اللجوء إليه بوصفه وسيلة فعّالة وعادلة لتسوية النزاعات.

المصادر والمراجع:

١. لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ج١.

٢. المعجم الوسيط، لإبراهيم مصطفى وآخرون، مجمع اللغة العربية، ط٤، دار الدعوى، القاهرة، ٢٠٠٤، ج١.

٣. القاموس المحيط، للفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.

٤. درر الحكام شرح مجلة الأحكام، لعلي حيدر، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣ه، ج٤.

٥. عقد التحكيم وإجراءاته، لأحمد أبو الوفاء، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٤م.

٦. نظام التحكيم السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٣٤ بتاريخ ١٤٣٣/٠٥/٢٤ه.

٧. حواشي على بهجة التسولي، لحسن عبد الوهاب، المطبعة المهدية، ١٩٥٣م.

٨. تاريخ القضاء في الإسلام، لمحمود عرنوس، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ١٣٥٣ه.

٩. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، لابن فرحون، دار الكتب العلمية، بيروت، ج١.

١٠. شرح حدود ابن عرفة، لمحمد الرصاع، المكتبة العلمية.

١١. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكسائي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٧.

١٢. حاشية عميرة على المحلي على المنهاج، لشهاب الدين حمد البرسلي، دار إحياء الكتب العربية، ج٤.

١٣. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، لمصطفى السيوطي، المكتب الإسلامي، بيروت، ج٦.

١٤. معجم المصطلحات القانونية، دار الفكر، بيروت، ٢٠١٠م.

١٥. اللجنة الدولية للتحكيم التجاري، قواعد التحكيم الدولي، دليل المبادئ الأساسية، ٢٠١٩م.

١٦. الوسيط في شرح القانون المدني، لعبد الرزاق السنهوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج١.

١٧. التحكيم الاختياري والإجباري، لأحمد أبو الوفاء، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨م.

١٨. التحكيم التجاري الدولي، لفوزي محمد سامي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠١٥م.

١٩. التحكيم في المواد المدنية والتجارية، لعبد الحميد الشواربي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠١٠م.

٢٠. القانون التجاري، لمصطفى كمال طه، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ٢٠٠٦م.

٢١. اتفاقية نيويورك بشأن الاعتراف وتنفيذ أحكام التحكيم الأجنبية لعام ١٩٥٨م.

٢٢. التحكيم في المنازعات الرياضية وفقاً للقانون الدولي والأنظمة الوطنية، لمحمد أحمد، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٩م.

٢٣. التحكيم الرياضي أمام محكمة التحكيم الدولي، لمحمد فوزي أبو الليل، مجلة الدراسات القانونية والاقتصادية، العدد ٧٨، جامعة القاهرة، ٢٠٢٠م.

٢٤. التحكيم الرياضي، لمحمد حسين منصور، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٦م.

٢٥. النظام القانوني للتحكيم الرياضي، لعبد الله بن سعد القحطاني، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠١٩م.

٢٦. الوساطة والتحكيم في المنازعات الرياضية، لأحمد فتحي سرور، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٤م.



٢٧. القانون الرياضي، لعبد الكريم علوان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٧م.

٢٨. التحكيم التجاري الدولي والرياضي، لفوزي محمد سامي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠١٨م.

٢٩. التنظيم القانوني للرياضة والاحتراف الرياضي، لحسن على الذنون، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠١٥م.

٣٠. التحكيم في النظام السعودي، لعبد العزيز الرفاعي، الرياض، مكتبة القانون العربي، ٢٠١٣م.

د. موسى بن عقيلي بن أحمد الشيخي
الأستاذ المشارك بقسم الدراسات الإسلامية بكلية الشريعة والقانون بجامعة تبوك
المملكة العربية السعودية

Dr. Musa bin Aqili bin Ahmed Al-Shaykhi
Associate Professor, Department of Islamic Studies, College of Education and Arts
University of Tabuk
Kingdom of Saudi Arabia

drmusa1391@gmail.com

دفاع هوفمان عن الإسلام واستشراف مستقبله أمام العالم الغربي من خلال كتابه (الإسلام كبديل)

Hoffman's Defense of Islam and His Vision of its Future in the West through His Book (Islam as an Alternative)

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7911

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١٢/٢١ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/١/٤

ملخص البحث

عنوان البحث: دفاع هوفمان عن الإسلام، واستشراف مستقبله أمام العالم الغربي من خلال كتابه: (الإسلام كبديل).

يتميز المفكر الكبير مراد هوفمان بانتقاده للغرب، ودفاعه عن الإسلام، بمنهج سديد، مما يجعل دراسة كتاباته أمراً في غاية الأهمية للمعنيين بالدعوة إلى الإسلام، وتوجيه الخطاب للغرب. وقد تناولت الدراسة هذا الموضوع من خلال كتاب مراد هوفمان (الإسلام كبديل)؛ حيث اشتمل المبحث الأول على مجمل القضايا التي انتقدها هوفمان على الغرب، واشتمل المبحث الثاني على جوانب عظمة الإسلام وكماله، والرد على أهم القضايا التي يثيرها الغرب ضده، واشتمل المبحث الثالث على بعض الشواهد الدالة على سوء الواقع الذي وصل إليه الغرب في الوقت الحاضر، وأن المستقبل للإسلام الذي سيحل بديلاً عن تلك الحضارة وقيمها. وقد توصل الباحث إلى عدد من النتائج، ومنها: ١- أن هوفمان تميز بمنهج نقدي في خطابه للغرب يمكن الاستفادة منه وجعله لبنة في الخطاب الموجه للغرب. ٢- تنبأ هوفمان بأن الحضارة الغربية

-بواقعها اليوم- تتجه نحو الانهيار، وأن البديل -بإذن الله- هو الإســلام. ٣- يعتبر كتاب هوفمان من الكتب المهمة في العصــر الحاضــر للمعنيين بواقع الحضارة الغربية، ومستقبل الإسلام، وقد كان له أصداء كبيرة في الأوساط الإسلامية والغربية على السواء.

الكلمات المفتاحية:

دفاع، مراد هوفمان، الإسلام، الغرب، استشراف مستقبل الإسلام.

Research Summary

Research Title: Murad Hofmann's Defense of Islam and His Vision of its Future in the West through His Book: Islam as an Alternative

The eminent thinker Murad Hofmann is distinguished by his critique of the West and his defense of Islam, employing a sound methodology. This makes studying his writings of paramount importance for those concerned with calling to Islam and directing discourse to the West. This study addresses this topic through Murad Hofmann's book, Islam as an Alternative. The first section includes a summary of the issues Hofmann criticizes in the West. The second section covers aspects of Islam's greatness and perfection, and refutes the most important issues raised by the West against Islam. The third section includes some evidence indicating the current state of the West and that the future belongs to Islam, which will replace that civilization and its values. The researcher reached several conclusions, including: 1- Hofmann's distinguished critical approach in his discourse to the West, which can be utilized and used as a building block in discourse directed at the West. 2. Hoffman predicted that Western civilization, in its current state, is heading towards collapse, and that the alternative- God willing- is Islam. 3. Hoffman›s book is considered one of the most important books of our time for those concerned with the state of Western civilization and the future of Islam, and it has resonated widely in both Islamic and Western circles.

Keywords:

Defense, Murad Hoffman, Islam, West, Envisioning the Future of Islam.

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل علينا خير كتبه، وأرسل إلينا خير رسله، والصلاة والسلام على خير الأنبياء، وأزكى المرسلين، من بعثه الله بالهدى ودين الحق، فبلَّغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وتركها على البيضاء نقية، لا يزيغ عنها إلا هالك، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد:

فإن الغرب اليوم -بالرغم من التقدم المادي الهائل الذي وصل إليه في كافّةً المجالات- يعيش حالة من الانحدار في العديد من المجالات -وأهمها: الجانب الديني، والفكري، والأخلاقي- لم يسبق لها مثيل، وقد تنبَّأ لهذا الواقع فئة من المفكرين، وارتفعت أصواتهم الناقدة -على اختلاف أهدافها- تحذر من هذا الواقع المنذر بسقوط مدوٍّ للحضارة الغربية برمَّتها، وكان من أشد هذه الأصوات قوة وتأثيراً من عاشوا في ظل هذه الحضارة نفسها، ورأوا ما ينذر بانحدارها، ثمَّ هبُّوا لنقدها، بل تقديم الحلول المثلى -في نظرهم- لمحاولة الإبقاء لها ما أمكن، وكان من أبرز هذه الأصوات في وقتنا الحاضر المفكر الألماني مراد هوفمان، الذي تميَّز بنقده للعالم الغربي، بل باستشرافه للبديل عن هذا العالم، وهو الإسلام الذي يرى أنه سيكون البديل عن الحضارة الغربية وقيمها، وقد أعلن صراحة عن هذا الرأي، بل ألَّف كتاباً يحمل عنوانه هذه البشرى، وهو كتاب (الإسلام كبديل)، وقد أحدث هذا الكتاب ضجة كبرى في بلده ألمانيا، وفي العالم الغربي على وجه العموم؛ بسبب عنوانه ومضمونه القوي، وفي ذات الوقت لقي الكتاب ترحيباً كبيراً في العالم الإسلامي، لاسيما بعد ترجمته إلى العربية.

ولما كان هذا الكتاب يمثل منهجاً متميزاً في الخطاب الموجه إلى الغرب من حيث المضمون، والأسلوب، والهدف رأى الباحث -بعد استخارة الله تعالى- أن يتناوله بالدراسة؛ رغبة في بيان المضامين المهمة التي اشتمل عليها في الخطاب الموجه للغرب، وأوجه عظمة الإسلام وكماله كما يراها مفكر محسوب على الغرب، وشواهد استشرافه المستقبل للإسلام.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تأتي أهمية الموضوع من حيث إن أهل العلم وطلابه معنيون بالدعوة إلى الإسلام، ومن ذلك توجيه الخطاب للغرب؛ بياناً للحق، ودفاعاً عن الشبهات التي تثار حوله، وتصحيحاً للصورة المشوهة عن الإسلام لدى الغرب، ولما كان هذا الكتاب يمثل هذا الاتجاه كان جديراً بالدراسة.

الأسباب التفصيلية:

١- مكانة المؤلف، فهو ذو شهرة كبيرة، حيث تقلد مناصب عديدة، مثَّل فيها بلده ألمانيا في عدد من الدول والمنظمات الدولية، ومن جهة أخرى، فقد عاش في ظل الحضارة الغربية، ودان بالنصرانية قرابة خمسين عاماً، ثم اهتدى إلى الإسلام واحتك بالمسلمين عن قرب، مكنه من دراسة الإسلام، ومعرفة مقاصده معرفة كبيرة.



٢- مكانــة الكتــاب، فقد أحدث ضـجة كبـرى في الغـرب، وفي المقابـل تناوله المسـلمون بالترحاب، وحقق أرقاماً قياسية من حيث عدد الطبعات، والترجمة، والبيع في العالمين الغربي والإسلامي.

٣- المنهــج الــذي اتبعه المؤلف في خطابــه للغرب، فهو منهج يعتمد علــى المعرفة الدقيقة بديانة الغرب وحضارته، ودراسة طويلة للإسلام ومقاصده السمحة.

أهداف البحث:

١- إبراز جهد هوفمان في انتقاد الغرب، ومضــامين نقده، ودفاعه عن الإســلام، وتصحيح الصورة المشوهة عنه لدى الغرب.

٢- إبراز محاسن الإسلام، ومظاهر كماله وعظمته، كما رآها هوفمان وقدمها للغرب.

٣- بيان الشــواهد التي أبرزها هوفمان في استشرافه للمستقبل للإسلام، وحلوله بديلاً عن حضارة الغرب وقيمه.

أسئلة البحث:

١- ما المضامين التي انتقدها هوفمان على الغرب؟.

٢- ما أهم محاسن الإسلام ومظاهر كماله وعظمته، التي أبرزها هومان من خلال كتابه؟.

٣- ما الشــواهد التي أبرزها للدلالة على أن المستقبل للإســلام، وأن الحضارة الغربية في طريقها إلى الانهيار؟.

الدراسات السابقة:

لم يجد الباحث من خلال البحث دراســة مسـتقلة عن جهود مــراد هوفمان من خلال كتابه (الإسلام كبديل)، ولكن هناك دراسات عن منهج هوفمان النقدي على وجه العموم، أو عن جهوده من خلال كتاب آخر غير موضوع الدراسة، وتفصيل ذلك فيما يأتي:

١- دراســة بعنوان: مراد هوفمان ونقده للمسـيحية، للدكتور علي إسـماعيل الجدة (أستاذ العقيــدة المســاعد- كليــة الدراســات الإســلامية والعربيــة للبنين بالقاهــرة- جامعة الأزهر)، وهذه الدراســة تشـتمل على نقد هوفمان للنصــرانية عمومــاً، ولا تتناول كتاباً معينــاً من كتبه، ولا موضــوع دفاعه عن الإســلام، واستشــراف مسـتقبله، كما في هذه الدراسة.

٢- دراسة بعنوان: جهود هوفمان في إبراز الحضارة الإنسانية في التراث العربي والإسلامي من خلال كتابه: الإســلام في الألفية الثالثة، للدكتور: أســامة سـمير أحمد عبد النعيم (مدرس بقسـم الدعــوة والثقافــة الإســلامية- كلية أصــول الديــن والدعــوة- جامعة الأزهر)، وهذه الدراســة تشـترك مع دراســة الباحث في الفكـرة، وتختلف في المجال،

حيث إن مجالها كتاب (الإسلام في الألفية الثالثة).

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث وأفكاره الرئيسة تقسيم البحث إلى ما يأتي:

المقدمة: وتتضمن فكرة الموضوع، وأهميته، وأسباب اختياره، وأهدافه، وأسئلته، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهجه، وخطواته.

التمهيد: ويشمل التعريف بمراد هوفمان، وبكتابه: (الإسلام كبديل).

المبحث الأول: نقد هوفمان للعالم الغربي، ويشمل مطلبين، الأول: نقد القضايا الدينية. والثاني: نقد القضايا الفكرية والأخلاقية.

المبحث الثاني: القضايا الإسلامية الرئيسة التي دافع عنها هوفمان، ويشمل ثلاثة مطالب، الأول: كمال الإسلام وعظمته. والثاني: كمال العلوم الإسلامية. والثالث: كمال الإسلام في مجال الحقوق.

المبحث الثالث: العلاقة بين الإسلام والغرب واستشراف مستقبل الإسلام، ويشمل ثلاثة مطالب: الأول: العلاقة التاريخية بين الإسلام والغرب. والثاني: أهم الأحداث في تاريخ العلاقة بين الإسلام والغرب. والثالث: استشراف مستقبل الإسلام.

الخاتمة. وتشمل أهم النتائج والتوصيات.

وقد وضع الباحث قائمة بالمراجع التي رجع إليها في أثناء البحث.

منهج البحث وخطواته:

منهج البحث: استخدم الباحث عدداً من المناهج في هذا البحث، وهي: المنهج الاستقرائي؛ لجمع النصوص التي تعبر عن رأي هوفمان في القضايا المتعلقة بالبحث، مما يصلح أن يكون خطاباً موجهاً للغرب، والمنهج الوصفي؛ لوصف القضايا والمضامين التي اشتمل عليها الكتاب مما يتعلق بالإسلام، أو بالغرب، والمنهج التحليلي؛ لبيان ما تميز به منهج هوفمان في خطابه للغرب، والمنهج النقدي؛ لنقد بعض المواضع المهمة التي رأى الباحث أنها تحتاج إلى نقد، مقتصراً على ذكر بعض النماذج، دون الحصر.

منهجية البحث:

١- قراءة الكتاب، وجمع النصوص ذات الصلة بالبحث.

٢- تقسيم المادة العلمية المستخلصة على مباحث البحث، ومطالبه.

٣- التقديم لبعض المباحث بمقدمات يسيرة للدخول في المبحث.

٤- توثيق النصوص بعزوها إلى مصادرها التي رجع الباحث إليها، والمصادر التي رجع



إليها الباحث ثلاثة أقسـام: الكتاب الرئيس، وهو (الإسـلام كبديل)، والكتب الأخرى للمؤلف، ثم المصادر الأخرى غير كتب المؤلف.

٥- عبَّـر الباحـث عـن آراء هوفمان بكلمة: (يـرى هوفمان)، ونحوها مـن الألفاظ، ثم ذكر ملخص الـرأي دون ذكر النص كامـلاً؛ لأن ملخص الرأي هو المقصـود، واكتفـاءً بالإحالة إلى المصدر والصفحة.

٦- في بعض المواضع نقل الباحث من المصادر الأخرى للمؤلف غير كتابه الرئيس (الإسلام كبديل)، عند الحاجة، كتأكيد فكرة في كتابه الرئيس أو إيضاح لها.

التمهيد

التعريف بالمؤلف والكتاب

التعريف بمراد هوفمان:

لم يجد الباحث -من خلال البحث- سيرة ذاتية كتبها المؤلف عن نفسه، أو كتبها عنه غيره، خاصة بعد وفاته، ولكنه ذكر في بعض كتبه، ولا سيما كتاب (يوميات ألماني مسلم)، و(رحلة إلى مكة) بعضاً من المواقف المتعلقة بسيرته، ومنها ومما كتبه بعض المعاصرين يمكن استخلاص أهم الأحداث المتعلقة بسيرته.

ولد مراد هوفمان بولاية بايرن بألمانيا سنة ١٩٣١م، وهو ينتمي لأسرة كاثوليكية، تلقَّى تعليمه الأساسي في ظروف صعبة؛ حيث عاصر الحرب العالمية الثانية وهو ابن تسع سنين، وبدأ دراسته الجامعية عام ١٩٥١م، حينما التحق بالكلية المتحدة في جامعة «يونيون توليج» لدراسة علم الاجتماع والاقتصاد والحضارة الأمريكية في أمريكا، وحصل على درجة الماجستير في القانون من جامعة هارفارد عام ١٩٦٠م[١].

وفي مقتبل عمره تعرض لحادث مروري مروِّع، وقال له الطبيب: «إن المرء لا ينجو من حوادث مثل هذه!، ولا شك أن الله يخبئ لك شيئاً في مستودع قدره»[٢].

وتحققت نبوءة ذلك الطبيب بعد تسعة وعشرين عاماً من ذلك الحادث، ولم تكن سوى اعتناقه لدين الإسلام -كما أخبر هو بذلك-[٣].

وذكر هوفمان أنه كان منجذباً إلى الإسلام كالمغناطيس، وأنه ألِف عقيدته منذ احتكاكه بالمسلمين حتى أعلن إسلامه رسمياً في ١٩٨٠/٩/٢٥م، في المركز الإسلامي في كولونيا، واختار(مراد) اسماً له[٤].

وذكر ثلاثة أسباب -أو ثلاث تجارب كما سماها- لإسلامه:

١- التجربة الإنسانية: بدأت عندما تعرف على المسلمين عن قرب في الجزائر -أثناء الاحتلال الفرنسي- حيث لاحظ مدى تحمل الجزائريين لآلامهم، والتزامهم الشديد بصيام

(١) ينظر: مراد ويلفريد هوفمان، رحلة إلى الإسلام. (تعريب: محمد سعيد دباس. ط٢. الرياض: مكتبة العبيكان. ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م)، (٢٣)، علي إسماعيل الجدة، مراد هوفمان ونقده للمسيحية. (مصر: جامعة الأزهر- حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة. المجلد٢٥. العدد١. ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م)، (٩-١١)، أسامة سمير أحمد عبد المنعم، جهود مراد هوفمان في إبراز الحضارة الإنسانية في التراث العربي والإسلامي من خلال كتابه الإسلام في الألفية الثالثة. (المؤتمر العلمي الدولي الثاني. الحضارة الإنسانية في التراث العربي والإسلامي- أصالة الأثر عالمية التأثير. مصر: جامعة الأزهر. ١٤٤٦هـ- ٢٠٢٥م)، (١٠).

(٢) مراد ويلفريد هوفمان، رحلة إلى الإسلام، مرجع سابق، (٢٧).

(٣) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٤) المصدر نفسه: (٧٦).



رمضان، مع يقينهم بأنهم سينتصرون، ومن ذلك ما حدث له شخصياً من تعامل سائق جزائري، حيث عرض عليه التبرع بالدم لزوجته، عندما تعرضت للإجهاض بسبب الأحداث في الجزائر.

٢- التجربة الجمالية: وتتمثل في أنه كان مولعاً بالجمال، فكان الفن الإسلامي، وما رآه من أعمال معمارية ذات طابع إسلامي في الحمراء، وقرطبة، وغيرها ملهماً له، وجاذباً نحو الإسلام.

٣- التجربة الدينية: وتتمثل في قراءته للقرآن، وما وجده من أثر عظيم وصفه -بالصدمة الشديدة- لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، وما تضمنته من عدم إمكانية تدخل فرد بين العبد وربه، وهو ما ينسف مبدأ القساوسة برمَّته -كما يرى هوفمان-[١].

وذكر في موضع آخر سبباً آخر غير ما ذكر هنا، وهو ما يتميَّز به الإسلام من صفاء العقيدة والخلو من التعقيد الذي وجده في النصرانية[٢].

وبعد إسلامه أدى فريضة الحج عام ١٩٨٢م، ثم عام ١٩٩٢م[٣].

وتقلد العديد من المناصب في مجال القانون والدبلوماسية، منها: مدير الإعلام والمعلومات في حلف شمال الأطلسي (١٩٨٣-١٩٨٧)، وسفير ألمانيا لدى الجزائر (١٩٨٧-١٩٩٠م)، ثم المغرب (١٩٩٠-١٩٩٤)، وفي صيف (١٩٩٤م) اعتزل عمله الدبلوماسي، ثم تفرغ للدعوة إلى الإسلام في العديد من دول العالم الإسلامي والغربي[٤].

واهتم هوفمان بالتأليف، ومن أهم مؤلفاته:

١- درب فلسفي إلى الإسلام.

٢- الإسلام كبديل، وهو موضوع هذا البحث.

٣- الرحلة إلى الإسلام (يوميات دبلوماسي ألماني ١٩٥١-٢٠٠٠).

٤- رحلة إلى مكة.

٥- الإسلام في الألفية الثالثة، (ديانة في صعود).

٦- الإسلام عام ٢٠٠٠.

٧- خواء الذات والأدمغة المستعمرة.

---

(١) مراد هوفمان، رحلة إلى مكة. (ط١. الرياض: مكتبة العبيكان. ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م)، (٤١-٥٣).

(٢) المصدر نفسه، والصفحات نفسها.

(٣) مراد ويلفريد هوفمان، رحلة إلى الإسلام، مرجع سابق، (١٠١)، مراد هوفمان، رحلة إلى مكة، مرجع سابق، (٨).

(٤) مراد ويلفريد هوفمان، رحلة إلى الإسلام، مرجع سابق، (٢٣٦)، مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام في الألفية الثالثة. (ترجمة: عادل المعلم ويس إبراهيم. د. ط، د. م: مكتبة الشروق. ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م)، (١٦)، مراد هوفمان ونقده للمسيحة: (١٣).

وتوفي هوفمان في مدينة بون في ١٨/٥/٢٠٢٠م، عن عمر يناهز التسعين سنة، بعد صراع مع المرض[١].

كتاب (الإسلام كبديل) وموقف الغرب منه:

ألف هوفمان كتابه (الإسلام كبديل) ونشره في عام ١٩٩٢م، عن طريق دار النشر «ديتريش» الألمانية، وذكر أن سبب تأليف الكتاب هو أن «فرانسيس فوكوياما» الذي -كان يشغل منصب رئيس هيئة سياسة التخطيط بوزارة الخارجية الأمريكية- أعلن عن «نهاية التاريخ»، وأن سقوط الشيوعية[٢] مكَّنه من استنتاج النتيجة الهائلة، وهي: «أن طريق الحياة الأمريكية لابد أن تنتشر وتصبح هي السائدة في العالم ... فلابد للدول النامية في دول العالم الثالث من قبول العالم الأول على أنه النموذج الإجباري للاتباع»[٣].

وصرَّح هوفمان بأن كتابه جاء رداً -غير مباشر- على كتاب نهاية التاريخ، لفوكوياما[٤]، ويرى هوفمان أن الصراع بين الشرق والغرب قد حلَّ محله الصراع بين الشمال والجنوب -بحسب تعبيره-، والمراد بالجنوب الإسلام الذي سيحل بديلاً عن الطريقة الغربية للحياة، كما وصفه في موضع بالجنوب الإسلامي[٥].

وذكر هدفاً آخر لتأليف الكتاب أعم من السبب السابق، وهو محاولة دحض التحيزات والأفكار الخاطئة الضاربة بجذورها في أعماق الوجدان الألماني حول الإسلام[٦]، ويخلص الباحث إلى أن المحصلة النهائية من نقد هوفمان للغرب، وحديثه عن صعود الإسلام كان بمثابة الأرضية الفكرية لرؤيته في أن الإسلام هو البديل الوحيد للمجتمعات الغربية[٧].

موضوع الكتاب: قسَّم هوفان كتابه إلى عشرين فصلاً، وكل فصل مستقل عن الآخر، وهي لا تخرج عن أمور: إما حديث عن الإسلام وكماله وعظمته، كما في فصل: (الدين الكامل)، أو نقد للغرب وديانته، كما في فصل: (المسيحية من وجهة نظر إسلامية)، أو نقد لبعض القضايا المتعلقة بالإسلام، مثل: فصل: (التصوف)، وذكر في ثنايا هذه الفصول شواهد على أن المستقبل للإسلام، وأنه البديل عن الحضارة الغربية.

---

(١) الموسوعة الحرة:
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%87%D9%88%D9%81%D9%85%D8%A7%D9%86

(٢) الشيوعية: هي مذهب اجتماعي ترى أن جميع الثروات الاجتماعية مجموع يستهلك الفرد منه بقدر ما يسد جميع حاجاته، وليس فقط بقدر ما يناسب خدماته. ينظر: غالب بن علي عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها. (ط١. جدة: المكتبة العصرية الذهبية. ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م)، (٢/ ١٠٣٠).

(٣) مراد ويلفريد هوفمان، رحلة إلى الإسلام، مرجع سابق، (٢٣١-٢٣٢).

(٤) مراد هوفمان، رحلة إلى مكة، مرجع سابق، (٢٠٨).

(٥) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام عام ٢٠٠٠. (ترجمة: عادل المعلم. ط٢. الرياض: مكتبة العبيكان. ٢٠٠٣م)، (٦٦).

(٦) مراد هوفمان، رحلة إلى مكة، مرجع سابق، (٥).

(٧) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام كبديل. (ط١. الرياض: مكتبة العبيكان. ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م)، (٢٠١).

موقف الغرب من كتاب (الإسلام كبديل):

عندما نشر هوفمان كتابه في عام ١٩٩٢م ثارت ضده زوبعة هائلة في وسائل الإعلام، ودوائر الأحزاب، والبرلمان الألماني، وبعد حديثه للتلفزيون الألماني عن الكتاب الذي كان على وشك النزول للأسواق ثارت حملة ضده في وسائل الإعلام، ووجهت له اتهامات عديدة، مثل تأييد الاعتداء بالضرب على النساء، وبتر الأيدي، وغير ذلك، وأثارت الصحف عاصفة ضد السفير الألماني في المغرب في ذلك الوقت، حيث شنَّت نائب رئيس الحزب الاشتراكي الديموقراطي «هرتا دويبلر جملين» حملة ضده على صفحات جريدة «بيلد أم زونتاج»، وطالبت وزير الخارجية الألماني بالاطلاع على الكتاب، وصرّحت بأنه لم يعد مقبولاً أن يكون هوفمان ممثلاً لألمانيا كسفير لها، وأن الكتاب ما هو إلا مرافعة يشيب لها الولدان ضد العالم الغربي، وطالبت باستدعاء السفير وإقالته فوراً، وانتقدت مجلة «دير شبيجل» هوفمان على دعوته باتخاذ الإسلام بديلاً للانهيار الغربي، وسخرت منه، وعندما استعلموا عن هوفمان واطلعوا على الكتاب وجدوا أن جميع الاتهامات لا أساس لها من الصحة، وبعيدة كل البعد عن الحقيقة[١].

المبحث الأول

نقد هوفمان للعالم الغربي

مدخل:

يتميز فكر هوفمان بحاسة نقدية طغت على أغلب إنتاجه الفكري، وقد وجه سهام نقده إلى العالم الغربي، وناقش أغلب الانحرافات الرئيسة التي يعيشها الغرب في الوقت الحاضر، كما أنه انتقد عدداً من القضايا التي تتعلق بالمسلمين كذلك.

وجاء هذا النقد في سياق هدفه الرئيس الذي كرَّس له حياته منذ إسلامه، وهو الدفاع عن الإسلام، وتصحيح صورته لدى الغرب، وقد ساعده على ذلك ما تميز به من شخصية ناقدة، إلى جانب خبرته الواسعة والطويلة في العالمين الغربي والإسلامي على السواء، حيث تنقل -بسبب مجال عمله- بين كثير من الدول فيهما.

وأشار إلى هذا المعنى بقوله -في معرض الإجابة عن السؤال عن الوضع الراهن في الجانب الغربي والإسلام-: «أعتقد أن أنسب الناس وأقدرهم على الإجابة على هذا السؤال هم من يتمتعون بتفكير نقدي سليم، وأتيحت لهم الفرصة بأن يعيشوا في الجانبين دون أن يتنكروا لجذورهم الأصلية»[٢].

---

(١) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، (٢٤٥-٢٤٦)، مراد هوفمان، رحلة إلى مكة، مرجع سابق، (٢٢٢).

(٢) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام في الألفية الثالثة، مرجع سابق، (١٩).

وعند النظر إلى المحتوى النقدي لهوفمان نجد أنه ركَّز على أمرين أساسيين:

الأول: القضايا الدينية.

والثاني: القضايا الفكرية والأخلاقية.

وتفصيل ذلك في المطلبين الآتيين.

المطلب الأول: نقد القضايا الدينية:

تحتل القضايا الدينية الحيز الأكبر من رؤية هوفمان النقدية للعالم الغربي، ولا غرو في ذلك؛ فقد عاش في بيئة دينية، حيث كانت أسرته تنتمي إلى الطائفة الكاثوليكية[١]، وقضى في ظل هذه الكنيسة قرابة خمسين عاماً، جعلته على دراية تامة بهذه الديانة، وقد أشار إلى ذلك بقوله: «... فقد كنت على دراية تامة بالديانة الكاثوليكية، وبأدق شؤونها من الداخل»[٢].

وعند دراسة القضايا الدينية التي بين موقفه منها نجد أنها تشمل أغلب الانحرافات التي وقعت فيها الكنيسة الكاثوليكية الغربية، باعتبارها الكنيسة التي يدين بها أغلب العالم الغربي، ومن النماذج على هذه الانتقادات ما يأتي:

أولاً: نقد المصادر النصرانية:

تعتبر كتب العهد القديم والجديد[٣] أهم المصادر للديانتين اليهودية والنصرانية في العالم الغربي، حيث يمثل العهدان مصدراً رئيساً للديانة النصرانية، ويمثل العهد القديم مصدراً رئيساً للديانة اليهودية، ويرى هوفمان أن هذه المصادر لا تمثل وحياً من الله، بل تعتبر روايات منقولة من شخص إلى آخر، بخلاف القرآن الكريم الذي يمثل كلام الله مباشرة[٤].

ثم استخدم الاستدلال التاريخي لإثبات عدم موثوقية هذه المصادر، وأن أشد ما يطعن فيها انقطاع السند عن صاحب الرسالة (عيسى عليه السلام)، لأكثر من ثلاثة قرون، حيث إن أقدم نسخة من هذه الكتب يعود تاريخها إلى ما بعد «مجمع نيقية»[٥] الذي عقد عام ٣٢٥م، أي: بعد رفع

---

(١) أكبر كنيسة في العالم الغربي وانتشرت في أماكن أخرى بفعل الاستعمار الأوروبي وبعثات التنصير. سهيل زكار، المعجم الموسوعي للديانات والعقائد والمذاهب والفرق والطوائف والنحل في العالم منذ فجر التاريخ حتى العصر الحالي- تعريب وتصنيف وتقديم. (ط١. دمشق: دار الكتاب العربي. ١٤١٨هـ)، (٢/٦٩٠).

(٢) مراد هوفمان، رحلة إلى مكة، مرجع سابق، (٥٢).

(٣) العهد القديم والعهد الجديد هما الجزءان الرئيسان للكتاب المقدس، ويتألف العهد القديم من تسعة وعشرين سفراً، أما العهد الجديد فيتألف من سبعة وعشرين سفراً، ويقال: إن أول من أطلق مصطلح العهد القديم هو: ميليتس أسقف ساردس عام ١٧٠م، أما مصطلح العهد الجديد فقد أطلقها ترتليان عام ٢٠٠م ينظر: نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين. قاموس الكتاب المقدس. (ط١٣. القاهرة: دار مكتبة العائلة. د.ت)، (٦٤٤)، القس صموئيل يوسف، المدخل إلى العهد الجديد. (ط٢. القاهرة: دار الثقافة. د.ت)، (٢٥).

(٤) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، (٤١).

(٥) أول مجمع مسكوني (عالمي) للنصارى، عقد في نيقية (اسطانبول حاليا) بأمر الإمبراطور قسطنطين عام ٣٢٥م، لمناقشة الخلافات التي وقعت بين النصارى حول طبيعة المسيح u، وصدر عنه ما يُسمَّى بـ«قانون الأمان»، أو «قانون الإيمان،

المسيح بثلاثة قرون[١].

ونتج عن هذا الانقطاع الكبير في هذه المصادر -خاصة الأناجيل- كثرة التناقضات، حتى لم يعد علماء النصارى من البروتستانت[٢] وبعض الكاثوليك يبالون بتوافر هذه الموثوقية، بل يصمتون ويتقبلون هذه التناقضات الواضحة[٣]. وقد توصل هوفمان من هذه الحقيقة التاريخية إلى نتيجة مفادها: أن النصرانية مزوَّرة، موافقاً لما قرره العالم الألماني «كارل هاينز دشنر»، وهي تتفق تماما مع ما قرره الإسلام من تحريف الإنجيل[٤].

ثانياً: نقد العقائد والشعائر الدينية:

ركَّز هوفمان في نقده على العقائد والشعائر الدينية، وعقد في كتابه فصلاً مستقلاً بعنوان: «المسيحية من وجهة نظر إسلامية»، وهذا العنوان يوحي بقناعته الراسخة بدين الإسلام الذي اعتنقه، وأنه يتبنى موقفه من النصرانية، وقد عقد في هذا الفصل مقارنة بين شخصية المسلم وشخصية النصراني (المسيحي)، وتوصل من خلالها إلى أهم الفروق بين الشخصيتين -من وجهة نظره-، وفيما يأتي نماذج تبين موقفه من هذه العقائد والشرائع.

١- عقيدة التثليث:

يُعد معتقد التثليث من الأصول الراسخة لدى النصارى، وقد وجَّه هوفمان -في سياق خطابه للغرب- سهام النقد لهذا المعتقد الدخيل على رسالة المسيح عليه السلام، وانطلق في انتقاده من جملة من الحقائق، ومن أهمها:

الوجه الأول: ابتدأ هوفمان نقده لعقيدة التثليث من موقف القرآن الكريم الذي ينكر هذه العقيدة إنكاراً شديداً، ويتبرأ من الإفراط في تقديس عيسى عليه السلام وأمه، الذين بلغا عند النصارى حد اعتقاد الألوهية فيهما، ثم استدل بنصوص القرآن الواردة في هذا الشأن[٥].

الوجه الثاني: أكد هوفمان تأثر عقيدة التثليث بالتصورات السائدة قبل عهد المسيح عليه السلام من خلال الاستدلال التاريخي، وبيَّن أن تصور الذات الإلهية عند النصارى في الغرب قد

وأعظم ما جاء فيه إقرار ألوهية المسيح عليه السلام، وطرد آريوس الذي كان من أشد المنكرين لألوهية المسيح عليه السلام من الكنيسة. ينظر الأب: ميشال أبرص والأب: أنطوان عرب، المجمع المسكوني الأول (نيقية الأول). (ط١. د. م: توزيع المكتبة البولسية. ١٩٩٧م)، ٣٢٥.

(١) ينظر: مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، (٥٥).

(٢) البروتستانت: هم أتباع مارتن لوثر الذي ظهر في أوائل القرن السادس عشر الميلادي في ألمانيا وكان ينادي بإصلاح الكنيسة وتخليصها من الفساد الذي صار صبغة لها، وأهم ما يتميز به: أن صكوك الغفران دجل وكذب، وأن لكل أحد الحق في فهم الإنجيل وقراءته، ومنع الرهبنة، وليس لكنائسهم رئيس عام يتبعون قوله. ينظر: سعود بن عبد العزيز الخلف، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية. (ط٤. الرياض: مكتبة أضواء السلف. ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م)، (ص٣٧٦).

(٣) المصدر نفسه: (٥٦).

(٤) المصدر نفسه: (٥٥).

(٥) ينظر: مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، (٥٣).



تأثر بالتصورات التي سادت قبل المسيحية، مثل: الأفلاطونية[1]، والآلهة الفرعونية[2]، وغيرها.

الوجه الثالث: أن عقيدة التثليث مرَّت بمراحل تطورية، ولم تثبت على صورة واحدة، ففي بداية الأمر كان النظر إلى النصوص التي ورد فيها ذكر «المعـزِّي» على أنه مجرد روح، ثم تطور ذلك إلى الروح القدس، ثم وصف بأنه روح من الله (وبطبيعة الحال أصبح بعد ذلك ثالث ثلاثة، واكتملت به عقيدة التثليث).

الوجه الرابع: أن عقيدة التثليث -كعقيدة رسمية- لم تقر إلا في قرون متأخرة، فلم يكن التثليث موجوداً في القرون الثلاثة الأولى من عهد المسيح عليه السلام، ولم يتم إقرار هذه العقيدة الباطلة رسمياً إلا بعد مجمع نيقية عام ٣٢٥م، وبهذا يعلم براءة المسيح عليه السلام من هذه العقيدة الشركية الباطلة، بل براءة الأناجيل -رغم تحريفها- منها، كما اعترف بذلك العالم النصراني «هانز كينج» بـ «أنه من العسير القول إن في الأناجيل أي جملة تمتُّ ولو من بعيد بصلة إلى مبدأ التثليث أو حتى ما يشبهه»[3].

٢- عقيدة التجسد:

من العقائد الغالية في المسيح عليه السلام عند النصارى عقيدة التجسد، ويراد به: «أن المسيح ابن الله صار إنساناً باتخاذه لذاته جسداً»[4].

وقد انتقد هوفمان هذه العقيدة الضالة، وبين فسادها مستنداً إلى أمور:

الوجه الأول: عدم موثوقية هذه العقيدة؛ فهي غير موثوق بها أكثر من العقائد الأخرى، ولا يوجد في أي ترجمة للعهد الجديد أي جملة أو كلمة قالها عيسى عليه السلام يمكن أن يستنتج منها الافتئات المنسوب إليه ظلماً وعدواناً حول هذه العقيدة.

الوجه الثاني: تدل نصوص الأناجيل على التفرقة التامة بين الله عز وجل الخالق وبين عيسى عليه السلام المخلوق، وأن كلاً منهما منفرد عن الآخر، ثم استدل على ذلك بنص في إنجيل يوحنا نفسه، وهو: «اذهبي إلى إخوتي وقولي لهم إني أصعد إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم»[5].

الوجه الثالث: أن غاية ما يوجد في الأناجيل هو لفظ الآب، والابن، وليست بشي؛ لأنها لا

---

(١) مدرسة فلسفية ازدهرت في أواخر الإمبراطورية الرومانية من القرن الثالث حتى السادس الميلادي وأثرت في الفكر المسيحي والميتافيزيقي، وتعزى إلى أفلوطين (٢-٥-٢٧٠) ينظر: هتشسون، معجم الأفكار والأعلام. (ترجمة: خليل راشد الجيوسي. ط١. بيروت: دار الفارابي. ٢٠٠٧م)، (٣٦).

(٢) تركز فكرة الآلهة الفرعونية على أن الملك هو إله، وممثل للإله في شعائر أعياد شعبه، وممثل لشعبه عند الآلهة، والملك الفرعون هو الوسيط الوحيد بين الآلهة والشعب. ينظر: محمد العريبي، موسوعة الأديان السماوية والوضعية. (ط١. بيروت: دار الفكر اللبناني. ١٩٩٥م)، (١٤٥/٢).

(٣) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، (٥٨).

(٤) القس أندراوس واطسون، والقس إبراهيم سعيد، شرح أصول الإيمان. (ط١، د. م: دار الثقافة المسيحية. ١٩٦٨م)، (١٥٤).

(٥) (١٧/٢٠).

تعني أبوة أو بنوة حقيقية، بل لا تدل إلا على المجاز المتعارف عليه في جميع الديانات.

٣- النظام الكهنوتي:

انتقد هوفمان النظام الكهنوتي للكنيسة الغربية من خلال المقارنة بين شخصية المسلم والنصراني (المسيحي) الغربي، وعدَّد بعض الفوارق بينهما، ومن أهم الفوارق التي ركز عليها مما يتعلق بالطقوس النصرانية: أن المسلم لا يوجد في دينه مبدأ الوساطة بين العبد وبين الله في العبادة، أو الدعاء، بل هو متحرر من ذلك كله، ولا يتوسل بأحد إلا الله تعالى، وهذا بخلاف النصراني الذي لا يقوم دينه إلا على الشرك بالله تعالى من خلال اتخاذ الوسطاء بينه وبين الله وتعالى، ويتمثل ذلك في نظام القساوسة الذين يجعلون أنفسهم وسطاء أو شفعاء بين العباد وبين الله تعالى، فلا يؤدي النصراني العبادة إلا بالتوسل بهم، كما يحصل أيضاً بالتوسل بالمسيح عليه السلام، أو أمِّه، أو غيرهم ممن يسمون بالقدِّيسين[١].

ثم بيَّن أن موقف المسلم من التوسل بغير الله أقرب إلى طبيعة الإنسان العاقل الراشد، وأنه مخالف لما يوجد في الكنيسة الغربية التي لا تقام فيها الشعائر الدينية إلا بمباشرة (رجل الدين) الوسيط بين العابد الماثل أمامه وبين الله، وأنه بهذه الوساطة -دون غيرها- يمكن للعبد نيل بركات الرب!.

وقد كان هذا المبدأ الفاسد -مبدأ التوسط بين العبد وربه- من أكثر المبادئ التي أثارت الانتقادات حول الديانة النصرانية من أتباع الكنيسة أو من خارجها على السواء، بل كان سبباً في اهتداء العديد من النصارى إلى الإسلام، الذي وجدوا فيه الحرية الكاملة في العبادة، والإنكار الشديد على اتخاذ الوسطاء بين العباد وبين الله تعالى، واعتباره من أشد صور الشرك بالله تعالى.

وقد كان هذا المبدأ الإسلامي العظيم أحد أسباب هداية هوفمان نفسه، وقد عبر عن تأثره الشديد بهذا المبدأ، عند ذكره لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، حيث قال: «ولابد أن تصيب هذه الآية بصدمة شديدة كل من يأخذ مبدأ حب الآخر الوارد في المسيحية مأخذ الجد... ولكن هذه الآية تتضمن مقولتين دينيتين تمثلان أساساً وجوهراً لفكر ديني، وهما:

١- تنفي وتنكر وراثة الخطيئة

٢- تستبعد، بل تلغي تماماً إمكانية تدخل فرد بين الإنسان وربه، وتحمل الوزر عنه والمقولة الثانية هذه تهدد، بل تنسف مكانة القساوسة، وتحرمهم من نفوذهم وسلطانهم الذي يرتكز على وساطتهم بين الإنسان وربه، وتطهيرهم الناس من ذنوبهم، والمسلم بذلك هو المؤمن المتحرر

(١) جاء التعبير القرآني عن هذا الشرك العظيم بأبلغ بيان، وذلك في قوله تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ ...﴾ الآية [التوبة: ٣١].

من جميع قيود وأشكال السلطة الدينية»[1].

المطلب الثاني: نقد القضايا الفكرية والأخلاقية:

المسألة الأولى: نقد القضايا الفكرية:

انتقد هوفمان الفكر الغربي، وجاء ذلك عند الحديث عن ظهور الاتجاه المادي في الغرب، وأكد أنه نشأ في الغرب مقترناً بالانصراف عن الدين النصراني -المحرَّف بطبيعة الحال-، وأشار في نقده إلى أن هذا الاتجاه ظهر في القرن التاسع عشر الميلادي، وكانت سمته البارزة الفلسفة الوضعية، والمنهجية العلمية التي جعلت القرن يوصف بـ«القرن المعدوم الإله». وفيه انتشر مذهب اللاأدرية[2]، والمذهب العقلي[3] الذي لا يعترف إلا بالعقل مصدراً للمعرفة.

وكان هذا الاتجاه قد انسحب -كذلك- على القرن العشرين، وأصبحت الجماهير العريضة -كما يصف هوفمان- تعيش نوعاً من الإلحاد الذي بلغ حد اتخاذ آلهة جديدة، مثل: السلطة، والثراء، والجمال، والشهرة، وتميز كذلك بالركون إلى العلوم الطبيعية عوضاً عن الدين، وأصبحت المسائل الروحية وأمور الغيب من البقايا التي تشق طريقها إلى الزوال.

ثم أشار هوفمان إلى الآثار الخطيرة لهذا الاتجاه الذي يجعل من «المادة» مقياساً لكل شيء، ومن ذلك إثارة اللذة وجعلها غاية الوجود، وأن تحقيق «الجنة الاستهلاكية» هي الغاية التي يسعى إليها المجتمع الصناعي.

وأبرز هوفمان ظهور الاتجاه المادي في المجال الاقتصادي الذي أفرز في المجتمع مبادئ ومُثلاً عليا جديدة تمثلت في النمو، والربحية، وتحقيق أقصى ربح، وصور الدرك الذي وصل إليه هذا الاتجاه، ووصفه بأنه وصل إلى درجة «الصنمية» لهذه القيم والمبادئ الاقتصادية، واستشهد على ذلك بقول بليغ لـ«ألفريد مللر»، الذي وصف هذه الحالة بقوله: «نظراً لأن الإنسان يدفع ثمن حريته في إنكار الله بملئه عالمه بالأصنام والأوثان والطاغوت، فإن قصة الإيمان لا تكمل فصولها إلا بقصة الكفر»[4].

وهكذا نصل إلى أن الاتجاه المادي قد بلغ أقصى مداه بتأليه القيم والمبادئ الاقتصادية، ولذلك كانت له آثار عظيمة على واقع المجتمع المادي، والمجتمع الصناعي خاصة، وأعظمها الآثار الاقتصادية، وقد نقل هوفمان قول «أوتو فون هابسبرج» أن أوروبا التي تخلت عن الدين في

---

(١) مراد هوفمان، رحلة إلى مكة، مرجع سابق، (٥٣).

(٢) مذهب يعتقد بأن وجود الله وطبيعته وأصل الكون أمور لا سبيل إلى معرفتها أو إثباتها، وأن الفرد لا يعرف طبيعة الأشياء التي تقع وراء الظواهر الطبيعية. تمت صياغة هذا المصطلح على يد «تي إتش هكسلي» عام ١٨٦٩م. ينظر: هتشسون، معجم الأفكار والأعلام، مرجع سابق، (٤٢٦).

(٣) المذهب العقلي: هو القول إن المعرفة تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية والضرورية، لا عن التجارب الحسية. آمال بنت عبد العزيز العمرو، الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية. (د. ط، د. م: د. ن، د. ت)، (ص٣٣٩).

(٤) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، (٢٦).

مقابل هذا الاتجاه المادي أصبحت «كبيت من الورق لابد وأن يهوى»[١]، وسوف يأتي تفصيل ذلك في المسألة الآتية.

المسألة الثانية: نقد القضايا الأخلاقية:

كثيراً ما تحدث هوفمان عن الأخلاق في معرض نقده للغرب، وبين أن علامات الخطر بأزمة روحية وأخلاقية بدأت في الغرب بعد إفلاس النظام الشيوعي[٢]، وفي كتابه (الإسلام كبديل) تحدث عن التدهور الأخلاقي في الغرب، وربط ذلك بظهور الاتجاه المادي في المجتمع، وعزز هذا الرأي بالشواهد الكثيرة، ومنها:

١- أكد علماء الاجتماع أن نجاح الدول الرأسمالية اقتصادياً أدى إلى تقويض القيم الخلقية، واجتثاث قواعد السلوك التي أفرزتها الفلسفة الأخلاقية البروتستانتية.

٢- أدى ذلك -أيضا- إلى تشويه الخصال الحميدة، وظهور قيم وأنماط سلوك جديدة، ثم ضرب هوفمان أمثلة رائعة توضح ذلك، مثل: انقلاب الفردية الانعزالية إلى نرجسية وأثرة، والإخاء إلى سلوك جمعي غير متعقل، وحق تقرير المصير إلى فوضى خلقية، وحرية الفكر وعدم التحيز إلى إباحية مطلقة، والتنافس المشروع إلى جنون الاستهلاك والحرص على متاع الدنيا، والسعي الجاد والنشط إلى استعباد العمل واستبداده للإنسان قدحاً.

ثم قام هوفمان بتحليل نتائج هذا التردي الخلقي لدى الغرب، وبين أنه أدى إلى أمراض جديدة، من أهمها: الخوف المتراكم، والحاجة الماسة إلى الإحساس بالأمن، ثم ضرب مثالاً من واقع المجتمع الصناعي الذي بلغ قمة الرقي المادي، وحصل أفراده على كل ما يريدون من المتع المادية، ومن الاستقلال الذاتي، والحرية، بل الإباحية المطلقة، ومع ذلك فإنهم يشعرون بفراغ هائل يجعلهم يتوقون إلى الحنان والدفء البشري من قبل الجماعة التي يعيشون معها، أو ينتمون إليها.

وهذا الوضع الذي آل إليه المجتمع الغربي هو الذي يفسر ظهور انطلاقة محمومة تجاه الدين حتى أصبحت توصف بأنها: «ظاهرة نفسية رائج سوقها»، وقد صاحب ذلك ميل نحو ترويج العلوم الغامضة والغيبيات.

ثم تنبأ هوفمان بأن البحث في هذا الاتجاه سوف يؤدي -عاجلاً أو آجلاً- إلى دين بديل كاف شاف، وهو يقصد بذلك دين الإسلام الذي يمثل «الصراط المستقيم بين المعسكر الغربي وأوهامه، والمعسكر الشرقي المادي وأحلامه»[٣].

---

(١) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام في الألفية الثالثة، مرجع سابق، (٣١).

(٢) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام عام ٢٠٠٠، مرجع سابق، (٢٠).

(٣) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، (٢٩).

والحقيقة أن السبب الرئيس للتدهور الأخلاقي في الغرب لا يعود إلى مجرد الاتجاه المادي، بل إلى الابتعاد عن الدين الصحيح، وقطع الصلة بين العبد وخالقه، الأمر الذي أدى إلى حرية مطموسة المعالم والحدود، حرية الأشقياء التي لا معنى لها -كما يصفها هوفمان-(١).

المبحث الثاني

القضايا الإسلامية الرئيسة التي دافع عنها هوفمان

مدخل:

عاش هوفمان قرابة أربعين سنة بعد إسلامه، وكانت قضيته الرئيسة الدفاع عن الإسلام، وتصحيح صورته لدى الغرب، وإزالة مشاعر العداء بين الطرفين -كما يرى-، وقد أدرك أن من أعظم الصعوبات التي تواجه المعنيين بخطاب الغرب هي التشويه المتعمد لصورة الإسلام في الغرب(٢).

ولذلك سعى بكل طاقته لتصحيح تلك الصورة، وقد عبر عن ذلك بقوله: «وساعد على ذلك أنني منذ اعتزالي من عملي كدبلوماسي في صيف ١٩٩٤م، أتجول كمحاضر متنقلاً -دون فترات راحة تذكر- في الغرب والشرق... حتى أساعد في شرح كل جانب للجانب الآخر، ولكي أقيم جسوراً من التفاهم بين الغرب والشرق، ولأساهم في إزالة مشاعر العداء التي يكنها كل طرف للأخر»(٣).

وهذا يدل على أنه درس الإسلام، وعرف كثيراً من مقاصده، وقد ظهر ذلك جلياً في كتابه (الإسلام كبديل)، فقد عقد فصولاً عدة تحتل الجزء الأكبر من الكتاب كلها يتعلق بالإسلام، ومن خلال النظر في هذه الفصول وجد الباحث أنها تدور حول ثلاثة مجالات رئيسة: مجال كمال الإسلام وعظمته، ومجال تقدم المسلمين في العلوم الإسلامية، ومجال الحقوق، وقد جعلها الباحث مطالب هذا المبحث.

---

(١) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٢) ينظر: حوار مع المفكر الألماني مراد هوفمان حول الإسلام والاضطهاد الغربي، أجرى الحوار: جمال سعد حاتم، شبكة الألوكة:
https://www.alukah.net/culture/0/39087/%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1-%D9%85%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%81%D9%83%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%86%D9%8A-%D8%AF.-%D9%85%D8%B1%D8%A7%D8%AF-%D9%87%D9%88%D9%81%D9%85%D8%A7%D9%86-%D8%AD%D9%88%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B6%D8%B7%D9%87%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%B1%D8%A8%D9%8A/
بتاريخ: ٢٠/٣/٢٠١٢م).

(٣) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام في الألفية الثالثة، مرجع سابق، (١٦).

المطلب الأول: كمال الإسلام وعظمته:

تحدث هوفمان في فصل: (الدين الكامل)[1] -بإعجاب شديد- عن كمال دين الإسلام وعظمته، وأبرز صور ذلك الكمال في مجالات مختلفة، ومن أهم الصور التي أبرزها في هذا الفصل ما يأتي:

١- جانب العقيدة والشريعة:

يرى هوفمان أن من أعظم ما يتميز به دين الإسلام سهولة تعاليمه، وخلوها من التعقيد، وضرب مثلاً بعقيدة التوحيد، الذي يتضمن تنزيه الله تعالى عن الصاحبة، والولد، وجميع أشكال الشرك، وهو ما يمثل الركن الأول من الشهادة، ثم ثنَّى بذكر النبوة والوحي، الذي يقوم على أن الله تعالى بيَّن لعباده طريق الهدى عن طريق الرسل الذين ختموا بمحمد ﷺ، مما يدل على اكتمال الشريعة، ثم ذكر لفتة مهمة، وهي أن هذا الإكمال لازم لليهود والنصارى، لأنهم خرجوا عن الصراط المستقيم، بالرغم من أن موسى وعيسى عليهما السلام قد بلَّغا ما أنزل الله عليهما من الكتاب، فكانت الحاجة قائمة إلى النبي ﷺ.

ثم ذكر من صور الكمال: أركان الإسلام الخمسة، التي يرى هوفمان أن الإسلام اختص بها[2].

ومن صور الكمال كذلك: أن الإسلام دين وعمل، وأن الإسلام يُلِحُّ على الأمرين معاً، واستشهد على ذلك بسورة العصر، وبين أنَّ فيها تصويرًا موجزًا وواضحًا أشد الوضوح، للمسلم الذي يعبد الله ويتوكل عليه، ثم يعمل الصالحات، موصياً بها نفسه ثم غيره.

ويرى هوفمان أن السهولة والوضوح الذي تميز به دين الإسلام كان أحد الأسباب الرئيسة التي أدت إلى انتشار الإسلام السريع في بلاد واسعة، مثل غرب أفريقيا، والسنغال، والكامرون، وساحل العاج، وغيرها[3].

٢- أصالة القرآن وعظمته:

القرآن الكريم هو معجزة الله الخالدة، وتحدث هوفمان عن عظمة القرآن وإعجازه، وأنه كلام الله، وأن غير المسلم لا يستطيع الشك في موثوقيته وأصالته؛ ولذلك تحدى الله به الكفار، كما تحدى به الكفار السابقين، وبين أن بلاغته سحرت كثيراً من الفلاسفة والمفكرين من

---

(١) (٣٧-٤٨).

(٢) دلت النصوص على أن هذه الأركان وجدت في الأمم السابقة.

(٣) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، (٣٧).

◇◇

أصحاب اللسان الأعجمي، من أمثال: جوته[١]، وفريدريش ريكرت[٢]، وسجَّل إعجابه بما توصل إليه العالم الفرنسي موريس بوكاي[٣]، من أن القرآن هو الكتاب الوحيد الذي لا تتعارض آياته مع ما أقره العلم الحديث، وضرب على ذلك مثلاً بسورة العلق التي وصفت مراحل خلق الجنين منذ أربعمئة وألف سنة وصفاً دقيقاً ومذهلاً يؤيده العلم الحديث تأييداً كاملاً، ثم بيَّن عدد ترجماته وطبعاته في العصر الحاضر، والتي بلغت الرقم الأعلى على مستوى العالم، وكذلك بلغ عدد حفاظه الآلاف[٤]، مما يدل على عظمته ومكانته.

المطلب الثاني: كمال العلوم الإسلامية:

كما تحدث هوفمان عن كمال الإسلام وعظمته تحدث أيضاً عن موقف الإسلام من العلم، وعظمة العلوم الإسلامية في مجالات عدة، واختار الباحث نموذجين لتفصيل ذلك:

١ - موقف الإسلام من العلم:

عقد هوفمان فصلاً مستقلاً لبيان عظمة الإسلام وتميزه في مجال العلم، وجعل ذلك تحت عنوان: (الإيمان والعلم)، وفي هذا العنوان انتقاد واضح لموقف الكنيسة السلبي من العلم؛ حيث جعلت العلم والدين نقيضين، وصورت العلاقة بينها على أنها علاقة صراع، فمن سلك أحد الطريقين وجب عليه أن يجعل الآخر وراء ظهره، ولذا اختار هذا العنوان ليدل على الارتباط الوثيق بين العلم والإيمان، واستهل حديثه ببيان بعض النصوص الدالة على فضل العلم، وعلو منزلة العلماء في الدين، وأن الإسلام عظم شأن العلم حتى جعله فريضة على كل مسلم ومسلمة[٥]، ثم بيَّن أن هذه المكانة للعلم والعلماء كانت بمنزلة القاعدة التي انطلقت منها العلوم والحضارة الإسلامية، في جميع المجالات، واستشهد على ذلك بذكر أربعة عشر علماً من أعلام المسلمين الذين كانت لهم أعظم الاختراعات العلمية والعالمية، ولا تزال آثارها على العالم باقية إلى اليوم، ومنهم:

---

(١) غوته. (١٧٤٩-١٨٣٢) أديب وسياسي وعالم ألماني من زعماء حركة العاصفة والاندفاع الأدبية، تأثر بالثورة الفرنسية، وله مؤلفات عدة. الأب لويس اليسوعي معلوف،. (ط٩. بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين. ١٩٣٧م)، (٣٩٥).

(٢) ذكر هوفمان أنه مفكر ألماني وأنه ترجم معظم القرآن في نظم شعري مقفى عبقري. مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، (٤٩)، حاشية: (٦).

(٣) طبيب فرنسي، ورئيس قسم الجراحة في جامعة باريس، اعتنق الإسلام عام ١٩٨٢م، وله عدة مؤلفات، من أهمها: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم الحديث. ينظر: عبد الرحمن محمود، رحلة إيمانية مع رجال ونساء أسلموا. (د. ط، د. م: المكتبة الشاملة، د. ت)، (٨٧-٨٩).

(٤) المؤكد أن عدد حفاظه يبلغ الملايين على مستوى العالم.

(٥) حديث: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، أخرجه سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط. (تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. ط١. القاهرة: دار الحرمين. د. ت)، (٨٥٦٧)، وأحمد البيهقي، شعب الإيمان. (ط١. الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند. ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م)، (١٦٦٧) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وصححه محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته. (ط١. بيروت: المكتب الإسلامي. د. ت)، (٢/ ٧٢٧)، رقم (٣٩١٣).

١- ابن فرناس (ت ٨٨٨)، الذي اكتشف أول وسيلة للطيران.

٢- الخوارزمي (ت٨٤٦)، الذي اكتشف علم الجبر، ونسبت (اللوغاريتمات) إلى اسمه.

٣- أبو بكر الرازي (٨٦٤-٩٣٥)، الذي ظل كتابه الحاوي في الطب مرجعاً لطلاب الطب قروناً في جامعات أوروبا.

وبعد ذكر هذه النماذج ذكر حقيقة تاريخية مهمة طالما أنكرها أو تجاهلها الغرب، وهي: أن الغرب أخذ هذه الحضارة عن المسلمين، وليس العكس، وأنه كان مستورداً لها فحسب، واستشهد على ذلك بقول مارشال «هدجسون»: «لم يجد المسلمون لدى الغرب شيئا يذكر فيستحق أن يبذلوا جهداً ليتعلموه»[١].

وما زالت بصمات وآثار هذه الحضارة على العالم الغربي باقية إلى اليوم، ومن ذلك: بقاء استخدام الكلمات العربية الأصل إلى اليوم، مثل: كلمة: (أميرال) التي أصلها: (أمير البحر)، وغيرها من الكلمات[٢].

ثم ذكر هوفمان بعض المراحل المهمة في مسيرة العلم والحضارة الإسلامية، وأنها مرت بمرحلة انحسار في القرن الرابع عشر الميلادي (السابع الهجري)، وعزا ذلك إلى ما نادى به بعض علماء المسلمين من إغلاق باب الاجتهاد والاقتصار على التقليد فحسب، مما نتج عنه -ابتداءً من القرن الخامس عشر- اتجاه يدعو إلى التنفير من العلوم الطبيعية وتجنبها، ولم يكن ذلك الاتجاه اتجاهاً عاماً، بل ظهرت في المقابل بوارق العبقرية في مجالات شتى في الفقه، وعلوم الدين، والأدب، وفن المعمار وغيرها، وظهر كذلك رواد حركة الإصلاح والتجديد المستند إلى مذهب السلف الصالح، من أمثال الشيخ ولي الله[٣]، ومحمد بن عبد الوهاب في الجزيرة، وأمادو بامبا (١٨٥٠-١٩٢٧) في السنغال.

ثم وجه هوفمان سهام النقد إلى العلوم الطبيعية في الغرب، وركَّز على الانحراف الأكبر في مسيرة هذه العلوم، وهو قيامها على أساس الاستقلال التام عن الدين، وفقاً للشعار المشهور «الفن للفن»، وأصبحت عبارة: «لا خلاص خارج العلوم»[٤]، بمثابة العقيدة الجديدة لعالِم الطبيعة في العالم الغربي اليوم، ولم يعد الدين في عصر العلوم الطبيعية سوى صورة للتخلف العقلي، وعجز الإنسان عن حل مشكلاته، وقد بلغ الأمر بعلماء ذلك العصر تعمد عدم الإيمان بالإله، أما الفيلسوف نيتشه فقد أراد أن يعدم الإله ذاته، وقد استطاعت العلوم الطبيعية بالفعل إقصاء

---

(١) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، (٦٨).

(٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٣) (١٧٦٣-١٨٠٣) في الهند مفكر ومصلح إسلامي كان له تأثير عميق، وله مؤلفات عدة. محمد عبد الحي الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات. (تحقيق: إحسان عباس. ط٢. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ١٩٨٢م)، (١/ ١٧٨- ١٨٠).

(٤) كانت هذه العبارة تقابل عبارة الكنيسة الكاثوليكية: "لا خلاص خارج الكنيسة".

الدين، ولكنها لم تستطع أن تملأ مكانه الشاغر.

ويرى هوفمان أن من أعظم رزايا هذه العلوم الطبيعية في الغرب أنها أثقلت كاهل الإنسان الغربي بالشكوك والريبة، وأفقدته الطمأنينة واليقين، وأن نقدها واستنكار هذا التطور غير السوي لها، وجعلها بديلاً عن الدين لم يكن حصراً على المسلمين، بل تناقلت الألسنة في الغرب أن «العودة إلى الميتافيزيقا نتيجة للمعرفة المتأخرة زمنياً، وأنه كلما اشتد الوعي الديني والاستنارة لدى العالم الحديث صارت الحاجة إلى الدين أقوى وألزم»[١].

٢- الكمال في علم الفقه:

في خطاب هوفمان للعالم الغربي تحدث عما تميز به الإسلام في مجال علم الفقه، وبعد أن قرر اتفاق الحقوقيين وعلماء الفقه الإسلامي أن علم الفقه الإسلامي أحد مدارس القانون الثلاث في العالم، وهي: القانون الروماني[٢]، والإنجلوسكسوني[٣]، والفقه الإسلامي[٤].

وبعد هذه المقارنة بيَّن هوفمان اختلاف الفقه الإسلامي (الذي يسميه بالقانون الإسلامي) عن القانون، وأنه مأخوذ حصراً من الوحي السماوي؛ ولذا يوصف بأنه طريق الهداية، وأنه الشريعة التي شرعها الله، ثم بيَّن ميزة أخرى مما يتميز به الفقه، وهي الشمول لجميع مجالات الحياة بما وضعه من أحكام تنظم جميع شؤونها، بما في ذلك السلوك وقواعد الذوق والمعاملات بشكل لا مثيل له[٥].

ويتميز علم الفقه كذلك بالمرونة؛ لكون يعتمد على مصادر متعددة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وبذلك يتحمل مسؤولية القيام بمراعاة المصالح العامة، ويرى هوفمان أن تعدد المذاهب الفقهية يمثل دليلاً على الحيوية والسماحة للدين[٦].

---

(١) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، (٧٦).

(٢) القانون: مجموعة قوانين ومبادئ لفرض العدل والنظام في الدولة، ويعود تاريخ جمع وتصنيف القانون الروماني إلى الفترة ما بين ٤٥٠ق.م إلى عهد الإمبراطور جستنيان (٥٢٨-٥٣٤) حيث تطور القانون وطبق لحل النزاعات بين الرومانيين والأجانب. هتشسون، معجم الأفكار والأعلام، مرجع سابق، (٣٧٤).

(٣) النظام الأنجلوسكسوني هو: مجموعة القواعد القانونية التي تشكل من القواعد العرفية المكتوبة، والتي كانت موجودة خلال الفترة الأنجلوسكسونية في إنجلترا. ينظر: حميد شاوش، الأنظمة القانونية المقارنة- محاضرات ألقيت على السنة الثالثة- قانون عام. (د. ط. الجزائر: د. ن. ٢٠١٧- ٢٠١٨م)، (١٢).

(٤) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، (١٧٧).

وهذه المقارنة فيها نظر، لكون الفقه مصدريته يعتمد على الوحي، بخلاف المدارس الأخرى التي تعتمد على الوضع البشري، وقد أشار المؤلف إلى هذا الفرق لاحقاً.

(٥) المصدر نفسه: (١٧٨).

(٦) المصدر نفسه: (١٨٠).

المطلب الثالث: تميز الإسلام في مجال الحقوق:

كما تميز الإسلام بكماله وعظمته في نظامه ومبادئه، فكذلك تميز في مجال الحقوق، فشرع لعباده من الحقوق ما يحفظ لهم الكرامة، ويجلب لهم السعادة، وقد ركَّز هوفمان على ذلك وكان من أهم الحقوق التي سلط الضوء عليها: حقوق الإنسان، وحقوق المرأة؛ لكونهما أهم الحقوق التي أشغلت الرأي في العالم الغربي حول الإسلام(١)، وقد تحدث هوفمان عن كل واحدٍ منهما في فصل مستقل، وتفصيل ذلك فيما يأتي:

١- حقوق الإنسان:

يرى هوفمان أن تطور حقوق الإنسان هو أحد المفاخر الكبرى التي يفتخر بها الغرب الذي يرى أن ذلك عائد حصراً على المسيحية وحدها، ثم تحدث عن أهم مراحل تطور حقوق الإنسان على الصعيد العالمي، ابتداءً من وثيقة الحريات العظمى (الماغنا كرتا)، الصادرة عام ١٢١٥م، إلى صدور وثيقة بيان حقوق المواطنين والإنسان الفرنسية عام ١٧٨٩م، ثم بلغ هذا التطور ذروته في صدور وثيقة حقوق الإنسان العامة للأمم المتحدة عام ١٨٤٨م، والميثاقين العالميين في ١٩٦٦م، حيث يختص الأول بالحقوق المدنية والسياسية، والثاني بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وقد عرَّج على أهم آثار ذلك الفخر الغربي، حيث رأى البعض أن من حقه أن يدعي أن له الصلاحية العالمية والاحترام العالمي، بينما ذهب آخرون إلى ازدراء تطور القانون في بقية أجزاء العالم، خاصة العالم الإسلامي الذي يصورونه على أنه عالم بربري، مع جهلهم التام بهذا القانون(٢)، ثم وجه هوفمان سهام النقد على هذا القانون بما سمَّاه (الشدوخ) التي أصابته بالوهن، وعدد من هذه الشدوخ أمرين:

الأول: أن هذه الحقوق من وضع البشر، كما يرى ذلك أصحاب الوثيقة الفرنسية لحقوق الإنسان، ويُعد هذا الاعتقاد سبباً من أسباب تصدع هيكل حقوق الإنسان؛ لأن هذه الحقوق ليست من وضع الإنسان، وليس هو من أوجدها، بل هي من الله تعالى، وهذه الرؤية تتفق تماماً مع ما جاء به الإسلام، وهذا الأمر مبني على أساس الإيمان بالله تعالى، فإذا أنكر الشخص وجود الله تعالى فهذا يعني بالضرورة أن هذه الحقوق أصبحت تحت تصرف البشر مما يؤدي إلى الفساد الظاهر، وهذا ما حصل بالفعل؛ فحقوق الإنسان والمواثيق التي تضمنتها لم تؤد بحال من الأحوال إلى تحسين وصيانة حقوق الفرد وحمايته في الدول الشيوعية.

والشدخ الثاني: هو تطور مطالبة الإنسان بحقوقه أمام الدولة، مما أدى إلى تضخم حقوق الفرد على حساب الدولة؛ لأن صياغة حقوق الإنسان كانت تسعى في بداية الأمر إلى الحد من سلطة الدولة، وكان السؤال الذي يدور في ذلك الوقت هو: ما الذي ينبغي على الدولة فعله؟ أي:

---

(١) ينظر مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام في الألفية الثالثة، مرجع سابق، (١١٩).

(٢) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، (١٨٧-١٨٨).

واجبـات الدولـة التـي يراها الفرد حقوقـاً له، وكانت نتيجة ذلك التضـخم في حقـوق الفرد على حساب الدولة[1].

كما أن هوفمان نفى الاعتقاد السـائد في الغرب من أن هذا التطور كان بفضـل المسـيحية، معلـلاً ذلك بأن المسـيحية كانت تدين هذه الفكرة وتصـفها بالعلمانية، ولم تجـد طريقاً لها إلى الفاتيكان إلا عام ١٩٦٣م عندما أصدر الفاتيكان مرسوم السلام في الأرض[2].

وبعـد هـذه الانتقـادات[3] تحـدث هوفمان بإيجابيـة عن موقف الإسـلام من نظـام حقوق الإنسـان الغربـي، وبين أنه بريء من هـذا (العبث) الموجود في قانون الحقـوق الغربي، وأنه من أسـبق القوانين الشاملة لحقوق الإنسـان[4]، ثم بيَّن أعظم ما تتميز به حقوق الإنسان في الإسلام وهو اعتقاد المسـلم أنها حق؛ لأن مصـدرها الوحي، وهذا يعطي لهذه الحقوق أساساً راسخاً تقوم عليه، وتتميز كذلك بأنها كلها سواء؛ فلا يتميز حق عن حق، والميزة الثالثة: هي وجود الضمانات في الشـريعة لحفظ هذه الحقوق وعدم إضـاعتها أو التفريط فيها، فعلى سـبيل المثال: ضـمنت الشـريعة سلامة الجسد، والحرية، والملكية الخاصـة، وكافّة الحقوق الأخرى، وقد أشار هوفمان إلى أن ضمان الشريعة لهذه الحقوق سبق قوانين حقوق الإنسان في الغرب بألف وأربعمئة عام[5].

ثم عقد هوفمان مقارنة بين حقوق الإنسان في الإسلام وفي القانون الغربي، وتوصل إلى أن الاختلافات بينهما ترجع إلى عدة أمور:

١- تنص مواثيق حقوق الإنسان الغربية على صيغ بشأن الجنسين، ولا يمكن أن توافق عليها الدول الإسلامية إلا تحت شروط معينة.

٢- في القانون الغربي يمكن للإنسان أن يدين بدين غير دينه، دون أن يضار لاعتناقه الدين الجديد، لكن هذا الحق ليس مسـموحاً به للمسـلم، فالمسلم الذي يرتد عن دينه يتحمل العواقب التي تصل إلى القتل، وهو أمر ثابت قطعاً.

٣- غير المسـلمين في البلاد الإسـلامية لا يتمتعون بفرص متكافئة مع المسـلمين في تلك البلاد، فلا يسـمح لهم بالمناصب السياسية الرئيسة، فضلاً عن منصب الحاكم، ويعلق هوفمان على ذلك بأن وضـع غير المسـلم في هذا المجال ليس أسوأ من وضع الأمريكي المولود خارج أمريكا.

---

(١) المصدر نفسه: (١٨٨-١٨٩).

(٢) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام في الألفية الثالثة، مرجع سابق، (١٢١).

(٣) المؤلف له كتاب بعنوان: الإسلام وحقوق الإنسان-دراسة مقارنة، ينظر: مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام عام ٢٠٠٠، مرجع سابق، (٨١).

(٤) قانون حقوق الإنسان الغربي لم يكتمل إلا في عام ١٩٤٨م، وحقوق الإنسان في الإسلام مقررة منذ ألف وأربعمئة سنة.

(٥) المصدر نفسه: (١٨٩-١٩١).



٤- يطبق الإسلام عقوبة الإعدام[١] على جرائم محددة، هي: الخيانة العظمى، والقتل، وقطع الطريق، وهذه العقوبة أيضاً موجودة في /العالم الغربي رغم الجهود الكبيرة التي بذلت لإلغائها لاسيما أيام النازية الهتلرية، والنظام الشيوعي الذي أسيء فيه استخدام هذه العقوبة مئات الآلاف من المرات - كما يقول هوفمان-.

٥- يوجد في الإسلام مشكلة الرق الذي يشجبه العالم في كل مكان، وكان الرقيق مسموحاً به في الحرب، ولم يكن الرقيق يعامل بأي معاملة مهينة، مثل المعاملة التي سنتها القوانين الرومانية التي اعتبرتهم متاعاً، أو تراثاً حقيراً، وأيضاً: سعى الإسلام إلى تحرير الرقبة في مواضع كثيرة مختلفة في الشريعة[٢].

ويقرر هوفمان في ختام مبحثه عن حقوق الإنسان أنه لا يوجد تناقض بين حقوق الإنسان، ويؤكد عظمة الإسلام في هذا الجانب بوصفه نظاماً شاملاً في احترامه لحقوق الإنسان[٣].

٢- حقوق المرأة:

من أكثر المواضيع التي أشغلت الرأي العام الغربي فيما يتعلق بالمسلمين قضية حقوق المرأة، ولذا تحدث عنها هوفمان في سياق خطابه للغرب مدافعاً عن موقف الإسلام من المرأة، ومفنداً للشبهات المثارة حولها، وقد اشتمل حديثه على بيان تكريم الإسلام للمرأة، من خلال ما ورد من النصوص بشأنها؛ مثل تخصيص القرآن سورة تعالج قضايا المرأة، وهي سورة النساء، ومجيء الخطاب في القرآن موجهاً للرجل والمرأة على السواء[٤]، وتكريم النبي ﷺ للمرأة من خلال سيرته العطرة، ولاسيما تعامله مع زوجاته رضي الله عنهن، وتحدث عن تعامله مع خديجة رضي الله عنها، ثم مع عائشة رضي الله عنها[٥].

وأكد أن النساء في الإسلام «يتمتعن بصفة قانونية خلال الألف والأربعمئة سنة الماضية لم تتمتع بها نظيراتهن من النساء في أوروبا إلا في القرن العشرين فحسب»[٦]، ثم فصل الحديث عن عدد من الشبه المثارة في هذا الباب، ومن أهمها:

---

(١) ورد في القرآن تسميتها بالقصاص، وهذه التسمية تدل على العدل؛ لأن القاتل أزهق نفساً معصومة بغير حق، ولا يتصور تحقيق العدل وإرضاء أوليا القتيل إلا بإيقاع ذات العقوبة في حقه، وقد جعل الله تعالى في القصاص حياة، لما فيه من العقوبة الرادعة عن الاعتداء على الأنفس، وشفاء صدور أولياء المقتول مما لا يتم إلا بذلك إذا لم تطب نفوسهم للعفو.

(٢) المصدر نفسه: (١٩١-١٩٢).

(٣) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، (١٩٣).
وقد عظّم الإسلام حقوق الإنسان تعظيماً لا مثيل له في جميع القوانين والدساتير الوضعية، فقد حفظ حقه من قبل الولادة من خلال اختيار الزوجة الصالحة، وحتى بعد الوفاة من خلال حقوق المتوفى في غسله، والصلاة عليه، وتشيع جنازته، وكذلك ما بين الولادة إلى الوفاة، فحفظ حقه حملاً، ورضيعاً، وطفلاً، وزوجاً، وأباً، وشيخاً كبيراً، فما أعظم دين الإسلام!.

(٤) هذا من حيث العموم، ولكن هناك أمور يختص بها الرجال، وأخرى تختص بها النساء.

(٥) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، (١٩٦-١٩٧).

(٦) مراد ويلفريد هوفمان، رحلة إلى الإسلام، مرجع سابق، (١٤٧).

الشبهة الأولى: تعدد زوجات النبي ﷺ، وبيَّن أن تعدد زوجات النبي ﷺ كان له مقاصد سياسية، واجتماعية، وتشريعية، واستشهد على ذلك بأنه لم يتزوج بكراً إلا عائشة رضي الله عنها، وأما البقية فهن بين أرملة، أو مطلقة، وكلهن كن كبيرات في السن[1].

الشبهة الثانية: وقد أطلق عليها وصف: «العقبة الكؤود» عند الغرب، وهي: عدم حرية المرأة، وأنها مقيدة في الإسلام، وينحصر دورها في المطبخ وشؤون المنزل، ثم هي مستذلة مستضعفة، وفي نقد هذا الاعتقاد السائد في الغرب بيَّن هوفمان عدة حقائق:

الأولى: أصَّل لهذا النقد بقاعدة، وهي: التفريق بين الإسلام وبين الواقع، ثم بنى على ذلك بأن الواقع لا يخلو من المخالفات، وأنه: لا «دخان من غير نار»، وأن المخالفة موجودة حتى في الواقع الغربي، واستشهد بعدم وجود المساواة بين الرجل والمرأة في مجال العمل في العالم الغربي، كما أثبتت ذلك الإحصاءات الغربية نفسها، ومن ذلك ما أكدته السيدة «سليفيا آن هولت» في كتابها (حياة مهانة: أسطورة تحرير المرأة في أمريكا) الصادر عام ١٩٨٦م، الذي أكدت فيه أن الأجر للمرأة في أمريكا لا يتجاوز ٦٤٪ من أجر الرجل، ثم أكد هوفمان أن الإسلام قد أنصف المرأة، ورد لها اعتبارها الذي فقدته في الجاهلية، وأن المتواتر الثابت أن سياسة النبي ﷺ كانت سياسة سمحة تجاه النساء، وأنها قامت على الاحترام والمعاملة الكريمة، ثم بيَّن مكانة المرأة من خلال تشريع الحقوق التي تصون المرأة وترعى مصالحها، مثل: عقد الزواج، والميراث، والشهادة، وقبول الزوج أو رفضه، إلى غير ذلك من الحقوق[2].

الشبهة الثالثة: تعدد الزوجات، حيث تحدث هوفمان عن تعدد الزوجات، وملخص كلامه ما يأتي: إن شروط الشريعة في تعدد الزوجات تجعل هذا الأمر في أغلب الحالات متعذرةً في الظروف الراهنة، وأن هذه الظاهرة اختفت أو كادت في العالم الإسلامي، ولذا فهو يميل إلى قصر الزواج على امرأة واحدة، ويرى أيضاً أن تعدد الزوجات جائز يمكن تبريره في حالات محدودة، مثل أن تكون المرأة بحاجة إلى هذا الزواج، فيتوفر الاستعداد النفسي اللازم لقيام هذا التعدد، أما إذا لم يتوفر ذلك الاستعداد، فلا سبيل يجيز عقد الزواج.

والذي يظهر للباحث أن هوفمان في هذه الشبهة مال إلى زاوية الدفاع، وتأثر بقوة النقد الغربي للمسلمين في هذه المسألة، وحاول أن يضيق هذه الدائرة، بمثل قوله: «إن شروط التعدد تجعل الأمر في أغلب الحالات متعذرةً، وأن التعدد جائز يمكن تبريره في حالات محدودة»، وخلص إلى أن الإسلام يميل إلى قصر الزواج على زوجة واحدة، ولم ينطلق في هذا الباب من رؤية شرعية تقوم على النص الشرعي والمقاصد الشرعية للتعدد، ومن الأمور التي ينبغي مراعاتها في هذا الباب ما يأتي:

---

(١) المصدر نفسه: (١٩٧).

(٢) المصدر نفسه: (١٩٧-١٩٨).

أولاً: أن التعدد أمر به الشرع أمراً صريحاً مطلقاً في قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم ...﴾ [النساء: ٣]، ثم استثنى بعد ذلك بقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ...﴾ [النساء: ٣].

ثانياً: أن التعدد شُرع لمقاصد عظيمة، دل عليها الشرع، وسيرة النبي ﷺ.

ثالثاً: أن في التعدد حلاً لمشكلات اجتماعية كثيرة، ومن أعظمها: العنوسة، وفيه رعاية لفئة كبيرة من المجتمع، وهن الأرامل والمطلقات.

رابعاً: أن فيه عوضاً عن طلاق المرأة في حالة كونها امرأة صالحة، وعاجزة عن القيام بالحقوق الزوجية المشروعة، أو كان لديها أولاد يتضررون ضرراً بالغاً بوقوع الطلاق، ويمكن الرد على آراء هوفمان حول هذه الشبهة بما يأتي:

خامساً: يمكن نقد قول هوفمان: «إن شروط الشريعة في تعدد الزوجات تجعل هذا الأمر في أغلب الحالات متعذرةً في الظروف الراهنة»، بأنه لا يُعلم أن هناك شروطًا للتعدد في الشريعة غير شرط العدل، الذي يشمل المبيت والنفقة، وهذا الشرط لا يجعل الأمر متعذرًا، بل هو ممكن، بل هو أمر واقع، وقوله: «إن هذه الظاهرة اختفت أو كادت» لا دليل عليه، بل التاريخ والواقع يدل على خلافه؛ فلا تزال هذه الشريعة قائمة، وإن اختلفت من بلد إلى بلد في العالم الإسلامي. وقوله: «إن التعدد جائز ويمكن تبريره في حالات محدودة»: يجاب بأن التعدد مشروع، وقد يكون مستحباً، وما دام أنه كذلك فلا حاجة إلى تبريره أو تقييده في حالات محدودة، والله أعلم.

سادساً: مما حمل هوفمان على هذا الحكم والوصول إلى هذه النتيجة أنه لم يلتفت إلى ما يقابل التعدد في الواقع الغربي، وهو تعدد الخليلات من غير رباط شرعي، والمقارنة بين الأمرين كفيلة بإبراز تميز المبدأ الإسلامي في التعدد، وكذلك فهمه الخاطئ للمعنى الشرعي للعدل في الآيتين الكريمتين من سورة النساء، وعدم رجوعه إلى أقوال المفسرين المعتبرين، فالعدل المقصود في قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً ...﴾ [النساء: ٣] هو العدل في الأمور المادية مثل المبيت والنفقة، وهو مقدور عليه، والعدل المقصود في قوله: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: ١٢٩] هو العدل القلبي الذي لا يملكه الإنسان(١).

ومما يلفت النظر أن هوفمان بعد أن بيَّن موقف الإسلام من التعدد أكد أن هذا الموقف يؤيده الواقع الفعلي لبعض الزوجات في الغرب، مثل اليهودية الأمريكية مريم جميلة التي اعتنقت الإسلام، واختارت التعدد راضية عنه كل الرضا، بل أضاف أن القانون الألماني لا يعد تعدد الزوجات في كل حالة منافياً للقيم والعادات، وخلص في نهاية حديثه إلى أن اتهام تعدد الزوجات في الإسلام بأنه غير أخلاقي اتهام باطل، بل يدل على قصر النظر.

---

(١) ينظر: عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، استدراكات مراد هوفمان على الإسلام- عرض وتقويم. (ط١. القاهرة: مكتبة وهبة. ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م)، (٤٤- ٤٦).

تعليق:

أولا: يتميز منهج هوفمان في دفاعه عن القضـايا الإسـلامية، ونقده للغرب بميزات عديدة، منها:

١- المعرفة الواسـعة، فهو على قدر كبير من المعرفة بالديانة النصـرانية -التي يؤمن بها الغـرب-، وبالأحداث التاريخية لاسـيما في جانب العلاقة بين الإسـلام والغرب، وبالواقع الغربي وتداعياته.

٢- القـدرة علـى المقارنـة، فهو يميل إلـى المقارنـة، كما فعل فـي المقارنة بين الإسـلام والنصرانية، واستخلص النتائج المهمة من ذلك.

٣- القـدرة علـى التحليـل والاسـتنباط، ومن ذلك اسـتنباطه لأهم أسـباب تدهـور العالم الإسلامي.

٤- معرفـة طـرق النقـد، ومن ذلـك معرفة النصـوص الكتابيـة، والقدرة على الاسـتدلال التاريخي، ومعرفة أقوال العلماء والمفكرين الغربيين.

ثانياً: يؤخذ على هوفمان بعض جوانب القصور، ومن أهمها:

١- أن معالجتـه للموضـوع لم تكن معالجة علمية موضـوعية، وإنما هو أقـرب إلى المعالجة الصـحفية؛ فهو لا يناقش الموضـوع من جميع جوانبه تقريراً، أو نقداً، وإنما يتحدث عن الخطوط الرئيسـة في الموضـوع الذي يدور حوله النقاش، ولعل عذره في ذلك أن هدفه الرئيس هو خطاب الغرب بالطريقة التي يستوعبها، بعيداً عن الطرح العلمي.

٢- يتضـح من نقده ضـعف الجانب الشرعي لا سـيما في القضايا الإسـلامية المهمة، مثل حقـوق المرأة، فقد غلب عليه جانب الدفاع دون التأصـيل والنظر الشـرعي، وهذا عائد إلى عدم تخصصه في المجال الشرعي.

المبحث الثالث

العلاقة بين الإسلام والغرب ومستقبل الإسلام

المطلب الأول: العلاقة التاريخية:

تحـدث هوفمان عن تاريخ العلاقة بين الإسـلام والغرب، محللاً لأهـم الأحداث التي وقعت عبر هذا التاريخ الطويل، ومن خلال تتبع حديثه يجد الباحث أنه أبرز خمس مراحل متمايزة لهذه العلاقة، وهي:

١- بدايـة العلاقة: يرى هوفمان أن العلاقة بين الإسـلام والغرب بدأت بإرسـال النبي ﷺ الرسـل إلى حكام المناطق المجاورة، مثل النجاشي، وهرقل (٦١٠-٦٤١)، طالباً منهم الدخول في الإسـلام، وقد امتدت هذه المرحلة إلى قرابة مئة عام، وامتازت بالانتشـار الهائـل للإسـلام في سـنوات معـدودة، فلم تمض مدة وجيـزة حتى دانـت دول كثيرة بالإسلام، مثل: سورية، وفلسطين، وفارس، ومصر، وأرمينيا، وقبرص، وشمال إفريقيا، وحتى إسـبانيا، وقد دعت هذه المرحلة الغرب إلى الزعم بأن الإسـلام انتشـر بالسيف فحسـب، وفي هذه المرحلة أيضـاً انطلقت بواكير الحضـارة الإسـلامية، وحققت نتائج مذهلة في العلوم الطبيعية والإنسانية.

٢- مرحلة الانحسـار والحروب الصـليبية وحروب الاسـترداد: بدأت هذه المرحلة في عام ٧٣٢م (١١٢هـ)، حيث انحسـر الزحف الإسـلامي في فرنسـا، وبعدها بعدة قرون بدأت مرحلة الحروب الصليبية (القرن الحادي عشر حتى الثالث عشر الميلادي)، ثم حروب الاسترداد للأراضي الإسبانية والبرتغالية من المسلمين.

٣- الفتوحات العثمانية: بدأت هذه المرحلة بفتح القسطنطينية عام ١٤٥٣م.

٤- القرن الثامن عشـر: بدا في هذا القرن أن الصـراع الملحمي قد انتهى، وسـلك الغرب طريق النهضـة والتطور التكنولوجي، وحقق حركة هائلة في مجالات الاقتصـاد والعلوم الحربية، وانسـحب هذا التفوق عند الغرب على تفوق المسيحية نفسها، وفي ذات الوقت تقهقر العالم الإسلامي واتجه نحو التخلف والجمود، بحيث أصبح مهيأ للاستعمار الذي تحقق في المرحلة التالية.

٥- عصر الاستعمار والهيمنة الغربية: ويمثل القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وقد بدا للغرب في هذا العصـر أن حضـارة الغرب قد فرضت نفسها؛ لأنها تمثل الطرف الغالب المتفوق، ولابد أن يقبلها المغلوب طوعاً أو كرها.

وبعـد هذا العرض لهـذه المراحل البـارزة في تاريـخ العلاقة بين الإسـلام والغرب تحدث هوفمان عن أهم الأحداث في أثناء هذه المراحل، وهو ما سيتم تفصيله في المطلب الآتي.

المطلب الثاني: أهم الأحداث في تاريخ العلاقة بين الإسلام والغرب:

أولاً: انتشار الإسلام:

لجأ الغرب إزاء الانتشار الهائل للإسلام في مدة وجيزة إلى الزعم بأنه دين عدواني، وأنه انتشر بالسيف، وقد نقد هوفمان هذا الادعاء من خلال بيان الحقائق التاريخية، ومنها:

١- أن الفاتحين المسلمين لم يكونوا ليستطيعوا فتح تلك الأقطار والممالك الشاسعة لو لم تدخل شعوبها في دين الله أفواجاً، وكان من ذلك اعتناق كثير من النصارى الإسلام، ومنهم الذين خرجوا عن إجماع الكنيسة الغربي من نصارى المشرق والمغرب العربيين، والأريسيين، وكان سبب اعتناق بعضهم للإسلام التقارب بين عقيدة الإسلام ومذهبهم الذي يرفض الطبيعة الإلهية للمسيح ﷺ، والتثليث[١].

٢- مما يكذِّب هذا الادعاء انتشار الإسلام في عدد من البلاد في إفريقيا دون حد السيف، مثل السنغال، ومالي، وغانا، وتشاد، ولا يزال ينتشر في مناطق أخرى.

٣- أن (حد السيف البتار) -كما يحلو للنصارى وصفه- قد ذاقه النصارى البيزنطيون أنفسهم على يد النصارى اللاتين (الغربيين) إبان احتلال القسطنطينية عام ١٢٠٤م[٢].

وهذه الحقائق تكذب دعوى انتشار الإسلام بالسيف.

ثانياً: انتشار الحضارة الإسلامية:

أكد هوفمان أن المسلمين كما نشروا الإسلام في أرجاء الأرض نشروا في ذات الوقت العلوم والحضارة الإسلامية، وانطلق العلماء المسلمون يحققون نتائج مذهلة في جميع المجالات والفنون، واستطاعوا تغيير وتطوير مسار العلوم التي كانت قبلهم، واستشهد على ذلك بتطور العلوم في مجالات عدة، مثل الرياضيات والبصريات، وعلوم الطب وفروعه، وعلوم المعاجم والموسوعات، وكتب التاريخ وعلم الاجتماع، ثم بيَّن أثر هذه الحضارة على أوروبا، وأنها بددت الظلام الذي ران عليها عدة قرون، واستدل على ذلك بذكر كبار الأعلام المسلمين، مثل الرازي، والبيروني، وابن سينا، وابن خلدون، وابن بطوطة، وغيرهم.

---

(١) ذكر هوفمان أن «كثيراً من المسيحيين الذين زندقهم مجمع نيقية رحبوا بالإسلام الذي قال عن عيسى عليه السلام ما كانوا يعتقدون، فهو رسول، وليس ابن الله، فهجر الناس الكنائس أفواجاً ودخلوا في الإسلام». مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام عام ٢٠٠٠، مرجع سابق، (٤٧).

(٢) وصف هوفمان احتلال القسطنطينية وصفاً دقيقاً، فقال: «أما في عامي ١٤٠٣-١٤٠٤ فنهبوا مدينة القسطنطينية المسيحية الشرقية وعاثوا فيها فساداً، لاعتقادهم أنها مدينة خارجة عن الكنيسة الكاثوليكية وتعاليمها، لم تشهد مدينة إستانبول المسيحية قبل هذا التاريخ أو بعده أضراراً وأهوالاً كالتي لاقتها على أيدي الفرسان الصليبيين». مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام في الألفية الثالثة، مرجع سابق، (٩٣).

ثالثاً: تدهور العالم الإسلامي في القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلادي:

تحدث هوفمان عن تدهور العالم الإسلامي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلادي، متأسفاً على ذلك، وعزا ذلك إلى ثلاثة أسباب رئيسة، وهي:

١- الهجوم الصليبي والمغولي على العالم الإسلامي:

حيث شهدت هذه الفترة هجوماً عنيفاً على المسلمين من قبل المغول، ثم الصليبيين، حيث سقط في هذا الهجوم مركزا الحضارة الإسلامية في قرطبة عام (١٢٣)، وبغداد (١٢٥٨).

٢- إلغاء باب الاجتهاد في الشريعة:

ظهرت دعوات داخل العالم الإسلامي تدعو إلى إغلاق باب الاجتهاد، بدعوى أن السلف الصالح قد أحاط بكل شيء علماً، وأن دور اللاحق ينبغي أن يقتصر على التقليد والتلخيص فحسب، وقد أدَّت هذه الدعوى إلى حالة من الركود في العالم الإسلامي.

٣- اتجاه الغرب إلى الفكر المادي مع انحسار دور الدين:

حيث شهد العالم الغربي انطلاقة مادية هائلة بدأت مع مطلع القرن التاسع عشر متزامنة مع انصراف كبير عن الدين النصراني -كان هذا الدين محرفاً، ولكنه لم يخلو من بعض البقايا من الفضائل-.

والذي يراه الباحث أن هذه الأسباب لها دور كبير في تدهور العالم الإسلامي، ولكن السبب الرئيس -الذي يمكن أن ترجع إليه بقية الأسباب- يعود إلى ابتعاد المسلمين عن دينهم، وضعف تطبيق الشريعة -الذي بدأ تدريجيا في كثير من المجالات- في العالم الإسلامي، فلما ضعفت الأمة في العديد من المجالات تكالب عليها الأعداء من كل جانب مصداقاً لخبر النبي ﷺ.

المطلب الثالث: استشراف المستقبل للإسلام:

تتزايد النظرة الاستشرافية بمستقبل الإسلام لدى الغرب، وخاصة لدى من عرف عن قرب واقع المجتمع الغربي، يقول الدكتور الفاروقي: «إن أمريكا ستصبح بالتأكيد يوماً ما دولة إسلامية؛ لأن فشل المسيحية والرأسمالية قد يؤدي إلى تحقيق هذه الغاية»[١].

ذكر هوفمان في ثنايا كتابه (الإسلام كبديل) مواضع يستشرف فيها المستقبل للإسلام، وقد تحدث عن ذلك بصورة أكثر عمقاً وتفصيلاً في كتابه (الإسلام في الألفية الثالثة ديانة في صعود)، حيث وصف تقدم الإسلام في مجالات عديدة في الغرب وختم ذلك بقوله: «إنني أثق في قدرة الإسلام على النجاح في أن يستبدل بالنموذج القائم نموذجه القادر على تجاوز فشل الحداثة»[٢].

---

(١) ينظر: مقال بعنوان: مستقبل الإسلام في الغرب، د. الفاروقي، ترجمة: جمعة مهدي. موقع شبكة الألوكة، في ٢٠١٦/٣/١٣م.

(٢) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، (٢٨٧)، ومراد ويلفريد هوفمان، الإسلام عام ٢٠٠٠، مرجع سابق.

ومن المواضع المهمة التي ذكرها في كتابه الرئيس (الإسلام كبديل)، ويمكن اعتبارها من المبشرات ما يأتي:

١- بعد أن تحدث عن واقع المجتمع الصناعي وقيمه، لاسيما قيمة الحرية التي كفلت كافّة الحقوق المدنية التي يحلم بها الفرد، ذكر أحد أهم إفرازات ذلك الواقع، وهو الشعور بالفراغ الروحي الهائل الذي يملأ وجودهم الفعلي، وظهر نتيجة هذا الواقع سؤال خطير وملح، وهو: ما مغزى الحياة والوجود؟. وقد أدَّى ذلك إلى وجود اتجاه قوي إلى الدين عند البعض، وصاحب ذلك ميل إلى ترويج العلوم الغامضة والغيبيات، ثم تنبأ بأن هذا الميل سيقود -عاجلاً أو آجلاً- إلى العثور على دين بديلٍ كافٍ شافٍ، ولن يكون ذلك غير الإسلام[١].

٢- أشار إلى حركات الاستقلال في دول العالم الإسلامي -التي كان آخرها استقلال الجزائر عام ١٩٦٢م-، وأنها لما رفعت شعارات غير شعار الإسلام، واتخذت النموذج الغربي أساساً لها، وجعلت العلمانية دستورها الجديد كانت النتيجة هي الفشل الذريع بسبب عجزها وقصورها عن معالجة الأدواء المستشرية، والمشكلات المستفحلة، مثل الانفجار السكاني، وضعف الصادرات، وهجرة رؤوس الأموال.

وما ذكره هوفمان هنا يدل على أن جميع الدول والنظم التي تستبعد الإسلام من حسابها أو تقلل من شأنه فإن مصيرها الفشل، ويدل ذلك -بطريقة غير مباشرة- على أن المستقبل لدين الإسلام متى ما أتيحت الفرصة لتمكينه في واقع الحياة، وأنه الكفيل بحل أعقد المشكلات وتحقيق السعادة للدول والشعوب.

٣- أشار هوفمان كذلك إلى قضية الرجوع إلى الإسلام في العالم الإسلامي، وأكد أن التحليلات حولها بدأت منذ السبعينيات الميلادية ولا تزال إلى اليوم، وقد حاول البعض التقليل من شأنها، وتفسيرها على أنها مجرد حركة اجتماعية تبدي احتجاجها قولاً أو فعلاً، أو أنها مجرد ردة فعل للتخلف التكنولوجي، ثم أكد أن هذه النظرية في تفسير الرجوع إلى الإسلام قد ثبت خطأها الفادح، ثم توصل إلى حقيقتين في غاية الأهمية.

الأولى: أن مصطلح الرجوع أو الارتداد إلى الإسلام يتضمن تجنياً وافتراءً على الإسلام؛ لأن الإسلام باعتباره ديناً ونظام حكم لم يفقد وظيفته وهيبته حتى في تركيا نفسها (حيث سقطت الخلافة)، وأن الإسلام لم يفقد أهميته مطلقاً، وإن حجبه غشاء رقيق بسبب عملية التحديث الحضاري[٢].

والثانية: اعتراف الباحثين أن تجلي الإسلام في مجلى جديد (أي: ظاهرة الرجوع إلى الإسلام) في حقيقتها تعبير عن رغبة صادقة وحقيقية في العودة إلى الإسلام، وإعادة هيمنة

(١) مراد ويلفريد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، (٢٩).

(٢) الذي يظهر أن الإسلام قد تعرض لضعف كبير، وليس كما يصف المؤلف.

الشـريعة على جميع مجالات الحياة، وقد عبر عـن هذا المعنى أحد علماء الغرب وهو «جيلز كيل» في كتابه الذي سماه: (انتقام الله).

وعلى هذا المعنى فالرجوع إلى الإسـلام هي في حقيقتها عودة حقيقية إلى صـفاء الإسلام، ورجوع إلى ما كان عليه السـلف الصـالح، وصـبغ للحياة بـه في المجالات المختلفـة، في مجتمع تعرض لكثير من عوامل التغريب؛ فهي من أعظم المبشرات لهذا الدين العظيم، ويمكن القول في ختام هذا المطلب: إن تأليف كتاب (الإسـلام كبديل) إنما أسـس على الاستشراف بأن المستقبل للإسـلام، وقد صـرح المؤلف بذلك بقوله: «فمن الواضح أن الإسلام يجرؤ على طرح نفسه بديلاً للحضارة الغربية»[1].

الخاتمة

بعد إتمام هذا البحث توصل الباحث إلى عدد من النتائج، ومنها:

١- تميز إنتاج هوفمان الفكري بالجانب النقدي، وهو الأمر الأغلب على كتبه.

٢- أدت دراسـة هوفمان الطويلة للإسلام إلى اكتشـاف محاسنه، ومظاهر عظمته وكماله، بل اكتشاف انحراف النصرانية، وبعدها الشديد عن رسالة المسيح عليه السلام، وكانت محصلة هذه الدراسة اعتناقه الإسلام عن قناعة راسخة.

٣- انتقد هوفمان في كتابه -في معرض دفاعه عن الإسلام- بعض القضايا الإسلامية، ولم يوفق في بعضها للصواب، مثل بعض الآراء المتعلقة بحقوق المرأة.

٤- انتقـاد هوفمـان للغرب شـمل جوانب الانحراف فـي المجال الدينـي، والمجال الفكري والأخلاقي.

٥- دافـع هوفمان عن الإسـلام بقوة، ومن أكثر المجالات التـي دافع -مما يكثره طرحه من الغرب- مجال حقوق الإنسان، وحقوق المرأة المسلمة خاصة.

٦- استطاع هوفمان أن يرسم معالم خطاب منهجي مناسب للغرب في الوقت الحاضر جمع فيه بين العلم بواقع الغرب، ومواضع الانحراف لديه، والأسلوب المناسب في العرض.

٧- كتاب (الإسلام كبديل) يعتبر صفعة قوية للغرب؛ لأنه كشف كثيراً من انحرافهم، وعرَّى زيـف حضـارتهم، ولكونه منهم، فهو بمثابة: الشـاهد من القـوم، ولذا فكتابه يعد مصـدراً مهماً للمهتمين بخطاب الغرب.

٨- لـم يكن خطاب هوفمان خطاباً دفاعياً تبريرياً كحال الكثير من يدافع عن الإسـلام، بل كان هجومياً؛ حيث استطاع أن يحلل واقعهم، ويوجه النقد إليه مباشرة.

٩- اسـتطاع هوفمان في كتابه أن يبرز بعض مظاهر عظمة الإسـلام وكماله، ويقدم صـورة

---

(١) مراد هوفمان، رحلة إلى مكة، مرجع سابق، (٢٠٨).

جميلة عنه للغرب.

١٠- يعتبر الكتاب بارقة أمل لمن أصابهم اليأس من المسلمين، لما تضمنه من حقائق وبشائر بصعود الإسلام على حساب الحضارة الغربية وقيمها.

التوصيات المقترحة:

١- لفت عناية الباحثين، وخاصة طلاب الدراسات العليا بتوجيه الدراسات حول المفكرين الذين انتقدوا الحضارة الغربية، والإفادة منهم، خاصة من كان من الغرب نفسه، لما يتضمنه نتاجهم من قوة، ومعرفة بواقع الغرب، والاستفادة من كل ذلك في توجيه الخطاب الأنسب للغرب.

٢- الدعوة إلى إجراء دراسات علمية موسعة تشمل جميع إنتاج المفكر هوفمان -وهو إنتاج ثري- ومن القضايا الجديرة بالدراسة في نظر الباحث: نقد هوفمان للحضارة الغربية وتبشيره بأفولها، مستقبل الإسلام كما يرى هوفمان، دراسة بين فكر هوفمان وغيره من المفكرين المعنيين بخطاب الغرب، مثل محمد أسد، أو دراسات نقدية لآراء هوفمان.

٣- قيام المؤسسات الإسلامية المعنية بالدعوة إلى الإسلام، برصد الإنتاج الفكري الناقد للغرب، ولفت الباحثين إليه، وترجمة ما هو مناسب منه إلى العربية، كما حصل في كتب المفكر هوفمان، ومن قبله محمد أسد حيث كان لترجمة كتبهم أثر واضح في زيادة الوعي بانحرافات الفكر الغربي، وزيادة الاعتزاز بدين الإسلام.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فهرس المصادر والمراجع

الكتب:

أبرص، الأب: ميشال. وعرب، الأب: أنطوان. (١٩٩٧م). المجمع المسكوني الأول (نيقية الأول). ط١. (د. م): توزيع المكتبة البولسية.

الألباني، محمد ناصر الدين. (د. ت). صحيح الجامع الصغير وزياداته. ط١. بيروت: المكتب الإسلامي.

البيهقي، أحمد. (١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣ م). شعب الإيمان. ط١. الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند.

الجدة، علي إسماعيل. (١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م). مراد هوفمان ونقده للمسيحية. مصر: جامعة الأزهر- حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة. المجلد٢٥. العدد١.

الخلف، سعود بن عبد العزيز. (١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م). دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية. ط٤. الرياض: مكتبة أضواء السلف.

زكار، سهيل. (١٤١٨هـ). المعجم الموسوعي للديانات والعقائد والمذاهب والفرق والطوائف



والنحل في العالم منذ فجر التاريخ حتى العصر الحالي- تعريب وتصنيف وتقديم. ط١. دمشق: دار الكتاب العربي.

شاوش، حميد. (٢٠١٧- ٢٠١٨م). الأنظمة القانونية المقارنة- محاضرات ألقيت على السنة الثالثة- قانون عام. (د. ط). الجزائر: (د. ن).

الطبراني، سليمان بن أحمد. (د. ت). المعجم الأوسط. تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. ط١. القاهرة: دار الحرمين.

عبد المنعم، أسامة سمير أحمد. (١٤٤٦هـ- ٢٠٢٥م). جهود مراد هوفمان في إبراز الحضارة الإنسانية في التراث العربي والإسلامي من خلال كتابه الإسلام في الألفية الثالثة. المؤتمر العلمي الدولي الثاني. الحضارة الإنسانية في التراث العربي والإسلامي- أصالة الأثر عالمية التأثير. مصر: جامعة الأزهر.

العريبي، محمد. (١٩٩٥م). موسوعة الأديان السماوية والوضعية. ط١. بيروت: دار الفكر اللبناني.

العمرو، آمال بنت عبد العزيز. (د. ت). الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية. (د. ط). (د. م): (د. ن).

عواجي، غالب بن علي. (١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م). المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها. ط١. جدة: المكتبة العصرية الذهبية.

الكتاني، محمد عبد الحي. (١٩٨٢م). فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات. تحقيق: إحسان عباس. ط٢. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

محمود، عبد الرحمن. (د. ت). رحلة إيمانية مع رجال ونساء أسلموا. (د. ط). (د. م): المكتبة الشاملة.

المطعني، عبد العظيم إبراهيم محمد. (١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م). استدراكات مراد هوفمان على الإسلام- عرض وتقويم. ط١. القاهرة: مكتبة وهبة.

معلوف، الأب لويس اليسوعي. (١٩٣٧م). المنجد في اللغة والأعلام. ط٩. بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين.

نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين. (د. ت). قاموس الكتاب المقدس. ط١٣. القاهرة: دار مكتبة العائلة.

هتشنسون، (٢٠٠٧م). معجم الأفكار والأعلام. ترجمة: خليل راشد الجيوسي. ط١. بيروت: دار الفارابي.

هوفمــان، مــراد ويلفريــد. (١٤١٨هــ- ١٩٩٧م). الإســلام كبديــل. ط١. الرياضــ: مكتبة العبيكان.

هوفمــان، مــراد ويلفريد. (١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م). الإســلام في الألفيــة الثالثة. ترجمة: عادل المعلم ويس إبراهيم. (د. ط). (د. م): مكتبة الشروق.

هوفمــان، مــراد ويلفريد. (١٤٢٧هــ- ٢٠٠٦م). رحلة إلى الإســلام. تعريب: محمد ســعيد دباس. ط٢. الرياض: مكتبة العبيكان.

هوفمــان، مــراد ويلفريــد. (٢٠٠٣م). الإســلام عــام ٢٠٠٠. ترجمة: عــادل المعلم. ط٢. الرياض: مكتبة العبيكان.

هوفمان، مراد. (١٤٢١هـ- ٢٠٠١م). رحلة إلى مكة. ط١. الرياض: مكتبة العبيكان.

واطسون، القس أندراوس. وسعيد، القس إبراهيم. (١٩٦٨م). شرح أصول الإيمان ط١. (د. م): دار الثقافة المسيحية.

يوسف، القس صموئيل. (د. ت). المدخل إلى العهد الجديد. ط٢. القاهرة: دار الثقافة.

المقالات:

حــوار مع المفكر الألماني مراد هوفمان حول الإســلام والاضــطهاد الغربي، أجرى الحوار: جمال سعد حاتم، شبكة الألوكة، في ٢٠١٢/٣/١٠م.

مســتقبل الإســلام في الغرب، د. الفاروقي، ترجمة: جمعة مهدي. موقع شــبكة الألوكة، في ٢٠١٦/٣/٣١م.

المواقع الإلكترونية :

شبكة الألوكة (www.alukah.net).

الموسوعة الحرة (ar.wikpedia.org).

Books:

Abrs, al-Ab : Mishal. wa-Arab, al-Ab : Antwan. (1997m). al-Majma al-Maskuni al-Awwal (nyqyh al-Awwal). T1. (D. M) : Tawzi al-Maktabah al-Bulusiyah.

al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. (D. t). Sahih al-Jami al-Saghir wa-ziyadatuhu. T1. Bayrut : al-Maktab al-Islami.

al-Bayhaqi, AHmad. (1423h-2003 M). sha‘b al-iman. T1. al-Riyad: Maktabat al-Rushd lil-Nashr wa-al-Tawzi bi-al-Riyad bi-al-ta'awun ma'a al-Dar al-Salafiyah bbwmbay bi-al-Hind.

al-Jaddah, Ali Isma'il. (1428h-2007m). Murad hwfman wa-naqdih lil-



Masihiyah. Misr: J ami'at al'zhr-Hawliyat Kulliyat al-Dirasat al-Islamiyah wa-al- Arabiyah lil-banin bi-al-Qahirah. almjld25. al'dd1.

al-Khalaf, Sa'ud ibn Abd al- Aziz. (1425h-2004m). Dirasat fi al-adyan al-Yahudiyah wa-al-Nasraniyah. t4. al-Riyad: Maktabat Adwa al-Salaf.

Zakkar, Suhayl. (1418h). al-Mu'jam al-mawsu‘i lil-diyanat wa-al- aqa'id wa-al-madhahib wa-al-firaq wa-al-tawa’if wa-al-nihal fi al-alam mundhu Fajr al-tarikh Hatta al- asr alhaly-ta'rib wa-tasnif wa-taqdim. T1. Dimashq: D ar al-Kitab al- Arabi.

Shawish, Hamid. (20172018-m). al-anẓimah al-qanuniyah almqarnt-Muhadarat ulqiyat ala al-Sunnah alth altht-Qanun am. (D. T). al-Jaza’ir : (D. N).

al-Tabarani, Sulayman ibn AHmad. (D. t). al-Mu'jam al-Awsat. tahqiq: T ariq ibn ‘Awad All ah ibn Muhammad wa- Abd al-Muhsin ibn Ibraham al-Husayni. T1. al-Qahirah: Dar al-Haramayn.

Abd al-Mun'im, Us amah Samir AHmad. (1446h-2025m). Juhud Mur ad hwfm an fi Ibr az al-Had arah al-Insaniyah fi al-Tur ath al- Arabi wa-al-Isl ami min khil al kit abihi al-Isl am fi al-alfiyah al-th alithah. al-Mu’tamar al-‘Ilmi al-dawli al-Th ani. al-Had arah al-Ins aniyah fi al-Tur ath al- Arabi w al’sl amy-As alah al-athar alamiyah al-ta’thir. Misr : J ami'at al-Azhar.

al-‘Uraybi, MuHammad. (1995m). Mawsu‘at al-ady an al-sam awiyah wa-al-wad‘iyah. T1. Bayrut: D ar al-Fikr al-Lubn ani.

al- Amr, am al bint Abd al- Aziz. (D. t). al-alf az wa-al-musTalaH at al-muta‘alliqah btwHyd al-rububiyah. (D. T). (D. M) : (D. N).

Aw aji, Gh alib ibn Ali. (1427h-2006m). al-madh ahib al-fikriyah al-mu‘ asirah wa-dawruh a fi al-mujtama at wa-mawqif al-Muslim minh a. T1. Jiddah : al-Maktabah al- Asriyah al-dhahabiyah.

al-Kattani, MuHammad Abd al-Hayy. (1982m). Fihris al-Faharis wa-al-athb at wa-mu'jam al-ma ajim wa-al-mashyakhat wa-al-musalsalat. tahqiq: Ihsan Abbas. t2. Bayrut: Dar al-Gharb al-Islami.

Mahmud, Abd al-Rahman. (D. t). RiHlat imaniyah ma'a rijal wa-nisa aslamu. (D. T). (D. M) : al-Maktabah al-shamilah.

al-Mat'ani, Abd al- Azim Ibrahim Muhammad. (1426h-2005m). Istidrakat Murad hwfman ala al'slam- ard wa-taqwim. T1. al-Qahirah: Maktabat Wahbah.

Ma'luf, al-Ab Luwis al-Yasu'i. (1937m). al-Munajjid fi al-lughah wa-al-



a'lam. t9. Bayrut : al-MaTba‘ah al-Kathulikiyah lil-Aba al-Yasu'iyin.

Nukhbah min al-asatidhah dhawi al-ikhtisas wa-man al-lahutiyin. (D. t). Qamus al-Kitab al-Muqaddas. t13. al-Qahirah : Dar Maktabat al- a’ilah.

Htshnswn, (2007m). Mu'jam al-afkar wa-al-a'lam. tarjamat: Khalil R ashid al-Jayyusi. T1. Bayrut : Dar al-Farabi.

Hwfman, Murad wylfryd. (1418h-1997m). al-Islam ka-badil. T1. al-Riyad : Maktabat al- Ubaykan.

Hwfman, Murad wylfryd. (1427h-2006m). al-Islam fi al-alfiyah al-th alithah. tarjamat: Adil al-Mu'allim Ways Ibrahim. (D. T). (D. M) : Maktabat al-Shuruq.

Hwfman, Murad wylfryd. (1427h-2006m). RiHlat ilá al-Islam. ta'rib: MuHammad Sa'id Dabbas. t2. al-Riyad : Maktabat al- Ubaykan.

Hwfman, Murad wylfryd. (2003m). al-Islam am 2000. tarjamat: Adil al-Mu'allim. t2. al-Riyad : Maktabat al- Ubaykan.

Hwfman, Murad. (1421h-2001M). RiHlat ila Makkah. T1. al-Riyad: Maktabat al- Ubaykan.

W aTswn, al-Qiss Andrawus. wa-Sa'id, al-Qiss Ibrahim. (1968m). sharH usul al-iman T1. (D. M) : Dar al-Thaqafah al-Masihiyah.

Yusuf, al-Qiss Samu'il. (D. t). al-Madkhal ilá al- ahd al-jadid. t2. al-Q ahirah : Dar al-Thaqafah.

Articles:

Hiwar ma'a al-mufakkir al-Almani Murad hwfman Hawla al-Islam wa-al-idtihad al-gharbi, ajra al-Hiwar : Jamal Sa'd Hatim, Shabakah al-Alukah, fi 102012 / 3/m.

Mustaqbal al-Islam fi al-Gharb, D. al-Faruqi, tarjamat: Jum'ah Mahdi. Mawqi‘ Shabakah al-Alukah, fi 131016 / 3/m.

Websites:

www.alukah.net

ar.wikpedia.org





إعداد: د. عادل بن سعد خليل الجهني
الأستاذ المشارك بكلية القرآن الكريم بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Prepared by Dr. Adil bin Sad Khalil al-Juhani
Associate Professor, College of the Quran Islamic University of Madinah
Al-Madinah al-Munawwarah

adel.s255@gmail.com

تفسير غريب القرآن الكريم عند ابن هشام من سورتي البقرة وآل عمران في كتابه السيرة النبوية دراسة استقرائية تحليلية

An Inductive Analytical Study of the Interpretation of Quranic Rare Vocabulary by Ibn Hisham in Surat al-Baqarah and Surat Al Imran as Presented in His Book al-Sirah al-Nabawiyyah

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7912

تاريخ الاستلام: ٣٠/١/٢٠٢٦ / تاريخ القبول: ٢٦/٢/٢٠٢٦

مستخلص البحث

يتناول هذا البحث تفسير غريب القرآن الكريم عند ابن هشام من خلال كتابه السيرة النبوية، مقتصرًا على سورتي البقرة وآل عمران، في دراسة استقرائية تحليلية تهدف إلى جمع المواضع التي تعرض فيها لتفسير الغريب، وتحليل منهجه في بيان دلالاتها، ومقارنتها بأقوال أئمة اللغة والمفسرين، مع توثيق الشواهد الشعرية وردّها إلى مصادرها الأصلية.

وقد اعتمد البحث المنهج الاستقرائي في تتبع نصوص السيرة، والمنهج التحليلي المقارن في دراسة عبارات ابن هشام وتقويمها لغويًا وتفسيريًا، وبيان صلتها بالمدرسة اللغوية. وبلغ عدد المواضع المجموعة ستةً وعشرين موضعًا: أربعة عشر في سورة البقرة، واثني عشر في سورة آل عمران.

وتوصل البحث إلى أن ابن هشام يسلك منهجًا لغويًا معجميًا يقوم على تحرير الأصل الدلالي للفظة، والاستدلال بالشعر العربي، والاقتصار على المعنى الأصلي دون توسع في الخلاف

التفسيري، مما يكشف عن رسوخ قدمه في العربية، وأثر تمكنه اللغوي في تفسير الغريب.

ويُظهر البحث أن جمع تفسير ابن هشام لغريب القرآن من جميع كتبه يمكن أن يُمثِّل أساسًا لمشروع علمي مستقل في هذا الباب، كما يؤكد أهمية الدراسات البينية التي تجمع بين التفسير واللغة في خدمة النص القرآني.

الكلمات المفتاحية:

ابن هشام - غريب القرآن - السيرة النبوية - الشواهد الشعرية - التفسير اللغوي.

Abstract

This study examines Ibn Hisham’s interpretation of Gharib al-Qur An (unfamiliar Qur’anic vocabulary) through his work al-Sirah al-Nabawiyyah, focusing specifically on Surat al-Baqarah and Surat Al Imran. It adopts an inductive-analytical approach aimed at collecting the passages in which Ibn HishAm addressed such expressions, analyzing his method in explicating their meanings, and comparing his interpretations with the views of leading linguists and exegetes. The study also documents the poetic citations he employs and traces them back to their original sources.

The research relies on the inductive method in surveying the relevant passages within al-Sirah, and on the comparative analytical method in examining Ibn HishAm’s formulations, evaluating them linguistically and exegetically, and identifying their connection to the linguistic tradition. The study identifies twenty-six instances in total: fourteen in Surat al-Baqarah and twelve in Surat Al ImrAn.

The findings indicate that Ibn HishAm follows a lexical-linguistic approach grounded in determining the primary semantic root of each term, substantiating meanings through Arabic poetry, and confining himself to the core lexical sense without extensive engagement in exegetical disputes. This reflects his firm grounding in the Arabic language and demonstrates the impact of his linguistic training on his treatment of Gharib al-Qurʾ An.

The study further shows that compiling Ibn HishAm’s interpretations of Gharib al-Qurʾ An from all his works could form the basis of an independent scholarly project in this field. It also underscores the importance of interdisciplinary studies that integrate Qur’anic exegesis and Arabic linguistics in the service of understanding the Qur’anic text.

Keywords:

Ibn HishAm - Gharib al-Qur An - al-Sirah al-Nabawiyyah - Poetic

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين وآله وصحبه أجمعين وبعد:

فإن دراسة غريب القرآن الكريم تزداد أهمية عندما تكون من خلال كلام أهل العلم باللغة العربية المجمع على إمامتهم فيها، ولا شك أن أبا محمد عبدالملك بن هشام أحد أعلام اللغة العربية وفرسانها البارزين، وقد أفرد غريب القرآن الكريم كثير من العلماء بمصنفات مستقلة، كأبي عبيدة معمر بن المثنى في كتابه مجاز القرآن، وابن قتيبة في كتابه غريب القرآن، والراغب الأصفهاني في كتابه المفردات -رحمهم الله-، وغيرهم، كما اهتم المفسرون بغريب القرآن في كتبهم كالطبري والبغوي وابن كثير وأبي حيان -رحمهم الله- وغيرهم من المفسرين، وذلك لأن فهم القرآن الكريم يعتمد على ذلك، وممن اهتم ببيان غريب القرآن الكريم صاحب السيرة النبوية عبد الملك بن هشام بن أيوب الذّهلي المعروف بابن هشام رحمه الله، وله في ذلك تحريرات مهمة ولذلك رغبت في جمع كلامه رحمه الله على غريب القرآن الكريم من خلال كتابه العظيم السيرة النبوية.

أهمية الموضوع وسبب اختياره:

يمكن تلخيص ذلك في الأمور الآتية:

١- الأهمية الكبيرة لكلام ابن هشام رحمه الله في علم غريب القرآن الكريم فهو لغوي بارز، وقد كان عالم مصر بغريب القرآن الكريم وله في ذلك تحريرات مهمة.

٢- حاجة المفسر لكتاب الله تعالى لدراسة غريب القرآن الكريم ليفهم معاني القرآن الكريم كون علم الغريب من أهم مفاتيح فهم كتاب الله تعالى.

٣- جمع هذه الدراسة بين علمي التفسير واللغة العربية التي هي أحد الأدوات المهمة للمفسر.

٤- أن ابن هشام رحمه الله جمع بين معرفة اللغة العربية والسيرة النبوية مما يجعل تحريراته لمعاني الغريب في غاية الدقة والأهمية.

٥- أن تفسير ابن هشام لغريب القرآن الوارد في كتابه السيرة النبوية لم يُفرد – فيما وقفت عليه – بدراسة مستقلة جامعة، مع ما يتضمنه من تحريرات لغوية دقيقة، واستشهادات شعرية من عصور الاحتجاج، مما يُبرز الحاجة إلى جمعه ودراسته، وربطه بكلام أهل اللغة والمفسرين.

غاية البحث وأهدافه:

يهدف هذا البحث إلى جمع تفسير ابن هشام رحمه الله لغريب القرآن الكريم الوارد في



كتابـه السـيرة النبوية من سـورتي البقـرة وآل عمران، وتحليـل طريقته في بيـان معاني الألفاظ الغريبة من خلال التطبيق، وبيان دلالاتها اللغوية والتفسـيرية، وإبراز القيمة العلمية لهذا الجانب من تفسيره.

مشكلة البحث:

تتمثل مشـكلة هذا البحث في التسـاؤل عن مدى عناية ابن هشـام رحمه الله بتفسير غريب القرآن الكريم في كتابه السـيرة النبوية، وطبيعة مـا قدّمه في هذا الباب من حيث الجمع والبيان والاستدلال، ومدى اتصال تفسيره بكلام أهل اللغة والمفسرين.

حدود البحث:

اسـتقراء كتاب ابن هشام السيرة النبوية والاقتصار على جمع ما ورد فيه من تفسير لغريب القرآن الكريم من سورتي البقرة وآل عمران ودراسته دراسة لغوية تفسيرية تحليلية.

خطة البحث:

اشتمل هذا البحث على مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة وفهارس على النحو التالي:

المقدمة: وفيها أهمية الموضـوع، وسـبب اختياره، وغاية البحث وأهدافه، ومشكلة البحث، وحدود البحث، وخطة البحث، ومنهجي في البحث، والدراسات السابقة.

التمهيد: ويشتمل على التعريف بابن هشام رحمه الله وكتابه السيرة:

أولاً/ التعريـف بابن هشـام رحمه الله وتحته: اسـمه وكنيته ولقبه، ومولده ونشـأته ووفاته، وطلبه للعلم وثناء العلماء عليه، وشيوخه وتلاميذه،

ثانياً/ التعريف بكتابه السـيرة النبوية وتحته: اسـم الكتاب وسـبب نسبته لابن هشام رحمه الله، وأهمية الكتاب وصـنيع ابن هشـام رحمه الله فيه، وملامح منهج ابن هشام في تفسير غريب القرآن في كتابه السيرة.

المبحـث الأول: غريـب القرآن الكريم عند ابن هشـام في كتابه السـيرة النبوية في سـورة البقرة، وفيه أربعة عشر مطلبًا.

المبحث الثاني: غريب القرآن الكريم عند ابن هشـام في كتابه السـيرة النبوية في سورة آل عمران، وفيه اثنا عشر مطلبًا.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس: فهرس المصادر والمراجع وفهرس الموضوعات.

منهجي في البحث وإجراءات الكتابة فيه:

أولاً: منهجي في هذا البحث:

١- سرت على المنهج الاستقرائي التحليلي.

٢- استقرأتُ كتاب السيرة لابن هشام، واستخرجت ما فسره ابن هشام من الغريب في سورتي البقرة وآل عمران.

٣- التزمت بتقديم نص كلام ابن هشام في الأصل.

٤- قمت بمقارنة نص ابن هشام بكلام اللغويين والمفسرين في الهامش، وقد حرصت على أن أذكر رأي اللغويين سواء بتأييد ما ذكره ابن هشام أو غير ذلك وكذلك رأي المفسرين في معنى اللفظة الغريبة.

٥- قمت بالتحليل والمناقشة لكلام ابن هشام في المتن بعد كلامه، معتمداً على ما ذكره ابن هشام ومقارنته بما ذكرته في الهامش من كلام اللغويين والمفسرين.

٦- جعلت كلام اللغويين والمفسرين في الهامش محافظة على إبراز مادة البحث الأصلية وهي كلام ابن هشام رحمه الله تمييزاً له عن غيره.

ثانياً: إجراءات الكتابة:

١- قمت بكتابة الآيات كاملة برسم المصحف.

٢- قمت بتخريج الأحاديث والآثار من مصادرها الأصيلة.

٣- أحلت الأشعار إلى مصادرها من دواوين الشعر وغيرها من كتب الأدب والشعر.

٤- رجعت إلى المصادر الأصيلة في اللغة والمعاني وإلى كتب التفسير وغيرها لتوثيق ما ذكره ابن هشام وغيره من المعاني.

٥- ترجمت لمن يحتاج لترجمته من الأعلام ممن ذكرهم ابن هشام رحمه الله.

٦- ختمت البحث بذكر بعض النتائج والتوصيات المهمة التي توصلت إليها من خلال البحث.

٧- ذيلت بفهارس علمية للمصادر والمراجع والموضوعات.

٨- التزمت المنهج العلمي المتبع في كتابة البحوث العلمية.

وأسأل الله تعالى القبول والنفع لي ولكل من قرأه والحمد لله رب العالمين.

الدراسات السابقة:

عند الانتهاء من إعداد هذا البحث في صورته العلمية الكاملة، وأثناء المراجعة النهائية، وقفت على دراسة منشورة بعنوان: (تفسير ابن هشام لغريب القرآن من خلال كتابه السيرة النبوية – جمعًا ودراسة) للباحث: د. يحيى بن صالح الطويان منشورة في مجلة الجامعة العدد رقم ١٦٩ عام ١٤٣٥هـ.

ولم يكن قد تيسر لي الاطلاع عليها أثناء إعداد البحث، رغم التحري والسؤال والبحث في

الفهارس المتاحة آنذاك. وبعد الوقوف عليها ودراستها تبيّن ما يأتي:

١- أن تلك الدراسة السابقة اتجهت في غالبها إلى الجمع والاستقراء والترتيب، مع بيان شيء عن منهج ابن هشام في المقدمة، وبعض مصادره، وغلب عليها الطابع الوصفي العرضي.

٢- أنها لم تتوسع في الدراسة التحليلية المقارنة للمسائل، ولم تُعْنَ بموازنة أقوال ابن هشام بأقوال أئمة غريب القرآن والمفسرين موازنةً منهجيةً نقدية.

٣- أنها لم تفرد مساحة كافية لتحرير المسائل وتقويم الاستدلالات اللغوية والشعرية وبيان مواضع الترجيح وأوجه القوة والضعف.

أما هذا البحث فقد بُني ابتداءً على دراسة تطبيقية تحليلية مقارنة، مع الاقتصار على سورتي البقرة وآل عمران، بما أتاح تعميق النظر في المسائل، ومناقشتها في ضوء أقوال أئمة اللغة والتفسير، وتحليل منهج ابن هشام وتقويمه تقويماً علمياً.

وبناءً عليه فإن هذه الدراسة لا تُعد تكراراً لما سبق، وإنما تمثل معالجة علمية مختلفة من حيث المنهج والغاية والعمق التحليلي، مع بقاء الاشتراك في أصل الموضوع.

◇◇

التمهيد: التعريف بابن هشام رحمه الله وكتابه السيرة النبوية

أولاً: التعريف بابن هشام رحمه الله:

اسمه وكنيته ولقبه:

هو عبد الملك بن هشـام بن أيوب الذّهلي الحميري المعافري، أبو محمد، البصـري، نَزِيْلُ مِصْرَ، أحد أئمة العربية.(١)

مولده ونشأته ووفاته:

ولد ونشـأ في البصـرة، وقدم مصـر وحدّث بها بالمغـازي وغيرها، حتى عـرف بها وأحبه النـاس بمصـر ولقي فيها الشـافعي رحمـه الله وأخذ عنه، وأخـذ عن جمع من أهـل العلم، وبقي بمصـر حتى توفي فيها، وأما سـنة وفاته فقال السهيلي بأنه توفي بمصر سنة ثلاث عشرة ومئتين من الهجرة.(٢)

وهذا الذي ذكره السـهيلي في الروض الأنف من أن وفاته كانت سنة ثلاث عشرة ومئتين قد وهمه فيه الذهبي رحمه الله(٣)، وقد قال جل من ترجم له بأن وفاته كانت بمصر لثلاث عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الآخر سنة ثمان عشرة ومئتين.

طلبه للعلم وثناء العلماء عليه:

قال عنه الذهبي: العلامة النحوي الإخباري(٤)، لقي الشافعي رحمه الله في مصر وأخذ عنه، وأخذ عن جمع من أهل العلم(٥)، وقال عنه المزني: وكان علامة أهل مصـر بالعربية والشـعر(٦)، جمع سيرة رسول الله ﷺ من «المغازي والسير» لابن إسحاق(٧) وهذبها ولخصها، وهي الموجودة

---

(١) انظر في ترجمته: تاريخ ابن يونس المصري: (١٣٧/٢) وإنباه الرواة على أنباه النحاة (٢١١/٢-٢١٢) ووفيات الأعيان (١٧٧/٣) وسير أعلام النبلاء (٤٢٨/١٠-٤٢٩) وديوان الإسلام (٣٦١/٤) والوافي بالوفيات (١٩/ ١٤٢-١٤٣) ومغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار ٢(/ ٢٥٩ -٢٦٠)، وبغية الوعاة (١١٥/٢) والأعلام للزركلي (١٦٦/٤).

(٢) الروض الأنف (٤٣/١).

(٣) انظر سير أعلام النبلاء (٤٢٩/١٠).

(٤) سير أعلام النبلاء (٤٢٨/١٠).

(٥) الروض الأنف (٤٣/١).

(٦) سير أعلام النبلاء (٤٢٩/١٠).

(٧) هو أبو بكر، وقيل أبو عبد الله، محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار، وقيل يسار بن كوتان المطلبي بالولاء المديني صاحب المغازي والسير كان جده يسار مولى قيس بن مخرمة بن المطلب بن عبد مناف القرشي، سباه خالد بن الوليد من عين التمر، ولد محمد بن إسحاق بالمدينة حوالي عام ٨٥ هـ ونشأ بها وأدرك بعض الصحابة، لكنّ أكثر سماعه كان من أبناء الصحابة، أنس بن مالك، وسعيد بن المسيب، وسمع القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وأبان بن عثمان بن عفان، ومحمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وأبا سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، وعبد الرحمن بن هرمز الأعرج، ونافعا مولى عبد الله بن عمر، ومحمد بن مسلم بن شهاب الزهري، وغيرهم، ثم رحل في طلب العلم إلى مصر، ثم عاد إلي المدينة وبدأت شهرته بسعة الرواية تنتشر، ثم توجه إلى العرق فأتى أبا جعفر المنصور بالحيرة فكتب له المغازي، فسمع منه أهل الكوفة بذلك السبب، ثم انتقل إلى بغداد في ركاب المنصور بعد بناء المدينة فحدّث عنه بها آخرون، وكان عالما

بأيدي الناس المعروفة بسيرة ابن هشام.[1]

كان عَالم مصر بالغريب، وكان يقول: الشافعي حجة في اللغة، ويقول أيضاً رحمه الله: طالت مجالستنا للشافعي، فما سمعت منه لحنة قط.[2]

قال عنه السـهيلي: وأما عبد الملك بن هشـام، فمشهور بحمل العلم، متقدم في علم النسب والنحو، وله كتاب في أنسـاب حمير وملوكها، وكتاب في شـرح ما وقع في أشعار السير من الغريب -فيما ذكر لي- والحمد لله كثيرا، وصلواته على نبيه محمد وسلامه[3].

شيوخه وتلاميذه:

كان من شـيوخه الشـافعي فقد ذكر البيهقي بأن عبد الملك بن هشـام النحوي إذا شك في شـيء من اللغة بعث إلى الشـافعي فسـأله عنه.[4] وروى المغازي عن زياد بن عبدالله البكائي عن محمد بن إسـحاق[5]، ومن شيوخه عبدالوارث بن سعيد[6]، وأبوعبيدة معمر بن المثنى[7]، وخلاد بن قرة السدوسي[8] وغيرهم.

ومـن تلاميـذه عبدالرحيم بن عبد الله بـن عبد الرحيم بن سـعيد البرقـي[9]، والربيع بن سليمان المرادي[10]، ومحمود بن حسان النحوي، نزيل مصر[11]، وغيرهم.

بالسير والمغازي وأيام الناس، وأخبار المبتدأ، وقصص الأنبياء قال ابن خلكان: ومن كتبه أخذ عبد الملك بن هشام سيرة رسول الله ﷺ، وقد تقدم ذكره، وكذلك كل من تكلم في هذا الباب فعليه اعتماده وإليه إسناده. وقال الخطيب البغدادي: وقد أمسك عن الاحتجاج بروايات ابن إسحاق غير واحد من العلماء لأسباب منها أنه كان يتشيع، وينسب إلى القدر، ويدلس في حديثه، فأما الصدق فليس بمدفوع عنه.

وحدث عنه أئمة العلماء، منهم: يحيى بن سعيد الأنصاري، وسفيان بن سعيد الثوري، وابن جريج، وشعبة بن الحجاج، وجرير بن حازم، والحمادان، ابن سلمة وابن زيد، وإبراهيم بن سعد الزهري، وشريك بن عبد الله النخعي، وسفيان بن عيينة ومن بعدهم وكان ابن إسحاق قدم بغداد فنزلها حتى مات بها سنة إحدى أو اثنتين وخمسين ومائة من الهجرة رحمه الله وغفر له. ينظر: طبقات فحول الشعراء ٨/١، وتاريخ خليفة خياط ص ٤٢٦، وتاريخ بغداد ٧/٢، ووفيات الأعيان ٢٧٦/٤، وتاريخ الإسلام ١٩٣/٤.

(١) سير أعلام النبلاء (٤٩/١٠).

(٢) سير أعلام النبلاء (٤٩/١٠).

(٣) الروض الأنف (٤٣/١).

(٤) انظر مناقب الشافعي للبيهقي (٤٣/٢).

(٥) إنباه الرواة على أنباه النحاة (٢١١/٢-٢١٢).

(٦) سير أعلام النبلاء (٤٦٤/٨).

(٧) سير أعلام النبلاء (٤٦٤/٨).

(٨) سير أعلام النبلاء (٣١/١).

(٩) سير أعلام النبلاء (٥٠٦/١).

(١٠) تاريخ دمشق (٣٧٣/٥١).

(١١) نخب الأفكار للعيني (٧٣/١١).

ثانياً: التعريف بكتابه (السيرة النبوية):

اسم الكتاب وسبب نسبته لابن هشام رحمه الله:

اسم الكتاب السيرة النبوية لابن هشام أو سيرة ابن هشام بالنسبة إليه رحمه الله مع أنه هذب فيه سيرة ابن إسحاق رحمه الله وقد ذكر ابن كثير رحمه الله ذلك وسببه فقال: «وأبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، راوي السيرة عن زياد بن عبد الله البكائي، عن محمد بن إسحاق مصنفها، وإنما تنسب إليه فيقال: سيرة ابن هشام لأنه هذبها وزاد فيها ونقص منها، وحرر أماكن، واستدرك أشياء»[١].

قال الذهبي: وهذه السيرة التي يرويها عن ابن إسحاق قد هذّب منها أماكن مرّة بالزيادة، ومرّة بالنقصان، وصارت لا تعرف إلا بسيرة ابن هشام، وللمصريّين بها فرط غرام وكثرة رواية، وعن المصريّين نقلت إلى سائر الآفاق.[٢]

أهمية الكتاب وصنيع ابن هشام رحمه الله فيه:

اعتنى العلماء قديماً وحديثاً بهذا الكتاب العظيم، الذي تميز عن غيره باحتضان سيرة سيد ولد آدم ﷺ، كأقدم السير الجامعة وأصحها، وقد هذب فيه مؤلفه ابن هشام رحمه الله السيرة النبوية لابن إسحاق، وقد سمعها من زياد البكائي صاحب ابن إسحاق[٣]، ولما قام ابن هشام بتهذيبها نسبت إليه، ويعد هذا الكتاب من أوثق كتب السيرة، وأجمعها، قال ابن كثير رحمه الله: «وأبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، راوي السيرة عن زياد بن عبد الله البكائي، عن محمد بن إسحاق مصنفها، وإنما تنسب إليه فيقال: سيرة ابن هشام لأنه هذبها وزاد فيها ونقص منها، وحرر أماكن، واستدرك أشياء»[٤]، وحذف من أشعارها جملة[٥]، وقد لخص ابن هشام رحمه الله عمله في سيرة ابن إسحاق بقوله: وأنا إن شاء الله مبتدئ هذا الكتاب بذكر إسماعيل بن إبراهيم، ومن ولد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من ولده، وأولادهم لأصلابهم، الأول فالأول، من إسماعيل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وما يعرض من حديثهم، وتارك ذكر غيرهم من ولد إسماعيل، على هذه الجهة للاختصار، إلى حديث سيرة رسول الله ﷺ، وتارك بعض ما ذكره ابن إسحاق في هذا الكتاب، مما ليس لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيه ذكر، ولا نزل فيه من القرآن شيء، وليس سببا لشيء من هذا الكتاب، ولا تفسيرا له، ولا شاهدا عليه، لما ذكرت من الاختصار، وأشعارا ذكرها لم أر أحدا من أهل العلم

---

(١) البداية والنهاية (١٤/٢٣٥).

(٢) سير أعلام النبلاء (١٠/٤٩).

(٣) إنباه الرواة على أنباه النحاة (٢/٢١١-٢١٢).

(٤) البداية والنهاية (١٤/٢٣٥-٢٣٦).

(٥) بغية الوعاة (٢/١١٥).



بالشـعر يعرفها، وأشياء بعضها يشـنع الحديث به، وبعض يسوء بعض الناس ذكره، وبعض لم يقر لنا البكائي بروايته، ومستقص إن شاء الله تعالى ما سوى ذلك منه بمبلغ الرواية له، والعلم به.(١)

ويتكون هذا الكتاب من جزئين كبيرين طبعا عدة مرات، فرحم الله تعالى ابن إسحاق وابن هشام، والحمد لله رب العالمين.

ملامح منهج ابن هشام في تفسير غريب القرآن في كتابه السيرة:

أولاً: الاعتماد على الأصل اللغوي: فيتجه ابن هشـام إلى تفسـير اللفظـة القرآنية بردّها إلى أصـلها في لسـان العرب، مع بيان معناها الاشـتقاقي الأول، دون خروج عن الاستعمال العربي الموثوق، مما يدل على عنايته بتحرير الدلالة من جهة الوضع اللغوي قبل النظر في السياق.

ثانيـاً: الاحتجـاج بالشعر العربي: حيث يكثر من الاستشـهاد بالشـواهد الشـعرية لإثبات المعنى، ويجعل الشـعر دليلاً على صـحة التفسـير، وهو مسـلك يدل على رسـوخ قدمـه في اللغة واعتماده منهج الاحتجاج بالشعر في تقرير الدلالة.

ثالثاً: الاقتصار على المعنى الأصلي للفظة: فيغلب على تفسـيره التركيز على بيان المعنى الأسـاس للكلمة، دون استيفاء جميع الأقوال أو تتبع دقائق الفروق بينها، مما يجعل تفسيره موجزاً مركزاً.

رابعـاً: قلـة التوسـع في الترجيح بيـن الأقوال: فـإذا تعددت المعاني، فإنـه يذكر أحدها -وغالباً الأشـهر أو الأظهر- دون مناقشـة مطولة أو ترجيح مفصـل، بخلاف ما يصنعه غيره من المفسرين.

خامسـاً: غلبـة الطابع اللغـوي على السياقي: حيـث يركّز في تفسـير الغريب على الدلالة اللغوية، ولا يتوسع في ربطها بالأبعاد البلاغية أو المقاصدية أو التشريعية، إلا بقدر يسير يقتضيه البيان.

سادسـاً: الاعتمـاد على أقوال أئمة اللغة: حيث ينقل عن أئمة العربية، كأبي عبيدة ويونس وغيرهما، ويظهر تأثره بالمدرسة اللغوية، لا سيما في تقرير المعاني الاشتقاقية.

سـابعاً: التمييز بين الحقيقة اللغوية والاسـتعمال الشـرعي: فيقتصـر في الغالب على بيان الحقيقة اللغوية، ويترك بيان الأحكام الفقهية أو الاصطلاحات الشرعية للمفسرين وأهل الأحكام، مما يدل على تحديده لنطاق بحثه.

ثامناً: تجنب الخوض في المسائل العقدية والفقهية: فلا يدخل في المسـائل العقدية أو التفريعات الفقهية، بل يلتزم حدود تفسير المفردة، مما يعكس طبيعة عمله اللغوي المختصر.

---

(١) سيرة ابن هشام (٤/١).



تاسعاً: العناية بالبنية الصرفية والاشتقاق: حيث يُظهر اهتماماً ببيان اشـتقاق الألفاظ وصيغها الصرفية، مما يعزز فهم دلالتها ويؤكد منهجه اللغوي.

عاشراً: الاقتصار على عرض بعض الروايات عند الحاجة: فلا يستوعب جميع المرويات التفسيرية، بل يذكر ما يخدم المعنى اللغوي، دون استقصاء شامل.

والله أعلم وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

المبحث الأول:

غريب القرآن الكريم عند ابن هشام في كتابه السيرة النبوية في سورة البقرة

المطلب الأول: الغريب في قوله تعالى:

﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ (سورة البقرة: ١٥).

قال ابن هشام رحمه الله: «يعمهون: يحارون. تقول العرب: رجل عَمِه وعامِه: أي حيران قال رؤبة بن العجاج[١] يصف بلدا:

أعمى الهدى بالجاهلين العُمَّهِ ....

وهذا البيت في أرجوزة له[٢].

فالعُمَّه: جمع عامِه، وأما عَمِه، فجمعه: عَمِهون، والمرأة: عَمِهَة وعمهاء»[٣].[٤]

التحليل والمناقشة:

يتبيّن من أقوال أئمة اللغة أن مادة (عمه) تدور على معنى التردد في الضلال والحيرة عن طريق الهدى، وهو ما قرره الأزدي والأزهري وابن سيده وغيرهم، مما يدل على أن تفسير ابن هشام (يحارون) جارٍ على الأصل اللغوي للفظة، غير خارج عنه.

---

(١) هو رؤبة بن العجاج بن رؤبة بن العجاج، كان بالبصرة واسم العجاج عبد الله، أبو الجحاف، سمع منه يحيى القطان ومعمر بن المثنى والنضر بن شميل وعلي بن المديني – قال: قال يحيى – يعني القطان – دع رؤبة بن العجاج قلت كيف كان؟ قال أما أنه لم يكذب. انظر التاريخ الكبير للبخاري (٣/٣٤٠) والجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٣/٥٢١).

(٢) انظر ديوانه ص: (١٦٦) ولسان العرب (١٣/٥١٩) وخزانة الأدب (٧/٥٤٩) وهو هنا يصف طريقاً إذا سلكه الجاهل المتردد لم يهتد له وإنما يهتدي له الدليل العالم بالأرض. ينظر شرح ديوان رؤبة (٢/٧١).

(٣) جاء في جمهرة اللغة للأزدي (٢/٩٥٤): استُعمل من وجوهها عَمِهَ يعمَه عَمَهاً فَهُوَ عَمِهٌ وعامِهٌ، إذا ضلّ وَكَذَلِكَ فُسِّر فِي التَّنْزِيل: ﴿فِى طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥]. وقال الأزهري في تهذيب اللغة (١/١٠٦): «قَال أهل اللغة: العَمِه والعامِه: الذي يتردد متحيرا لا يهتدي لطريقه ومذهبه. وقال ابن سيده: العمه: التردد في الضلالة، والتحير في منازعة أو طريق. وقال ثعلب: هو ألا يعرف الحجة». وقال اللحياني في المحكم والمحيط الأعظم (١/١٢٨-١٢٩): «وهو تردده، لا يدري أين يتوجه. وقد عمه وعمه يعمه عمها وعموها، وعموهة، وعمهانا».

وهذا الذي ذكره ابن هشام هو الذي ذكره الطبري في تفسيره (١/٣٠٩)، حيث قال: «العمه نفسه: الضلال واستشهد بقول رؤبة الذي ذكره ابن هشام وروى ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما من طريق الضحاك وعن عدد من التابعين». وروى مجاهد كما في تفسير (ص١٩٦)، من طريق ابن أبي نجيح إن معنى يعمهون يترددون، وهو بمعنى يتحيرون. وجاء العمه لمعنى آخر كما في غريب القرآن في شعر العرب (مسائل نافع بن الأزرق لعبد الله بن عباس رضي الله عنه وعن أبيه) (ص٢٥٦) أن معنى يعمهون أي يلعبون فقد جاء في مسائل نافع بن الأزرق قال: يا ابن عباس: أخبرني عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿فِى طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥] قال: في ضلالتهم يلعبون، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت الأعشى وهو يقول:

أراني قد عمهت وشاب رأسي ... وهذا اللّعب شين بالكبير

وكذا أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (١/٤٩) عن الأعمش به، ولعل هذا تفسير باللازم، وكذلك أخرج ابن أبي حاتم في تفسيره (١/٤٩) عن ابن عباس رضي الله عنهما من طريق علي بن أبي طلحة أن معنى يعمهون قال يتمادون، وهذا تفسير بما يؤول إليه الضلال وهو التمادي بالطغيان.

(٤) سيرة ابن هشام (١/ ٥٣٢-٥٣٣).

وقد وافقه جمهور المفسرين؛ فالطبري فسّر العمه بالضلال، وروى ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما وجماعة من السلف، وفسره مجاهد بالتردد والتحير، وهي معانٍ متقاربة ترجع إلى أصل واحد. وأما تفسيره باللعب أو التمادي، فهو من باب التفسير باللازم؛ إذ اللعب والتمادي أثران من آثار الضلال والحيرة، لا معنى مستقلًا يخالف الأصل.

واستشهاد ابن هشام ببيت رؤبة شاهدٌ مناسب دلاليًا، إذ يثبت استعمال (العُمَّه) في معنى الحيرة والضلال، مما يؤكد عنايته بإسناد المعنى إلى الاستعمال العربي المشهور.

ويظهر من هذا الموضع أن ابن هشام يغلب الجانب اللغوي، ويعتمد الشاهد الشعري في تثبيت الدلالة، مع اقتصاره على بيان الأصل دون التوسع في البعد السياقي للآية.

وبذلك يكون تفسيره صحيحًا من جهة التأصيل اللغوي، موافقًا لجمهور أهل التفسير، مع اقتصاره على المعنى الأصلي للفظة.

المطلب الثاني: الغريب في قوله تعالى:

﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ (سورة البقرة: ١٩).

قال ابن هشام رحمه الله: «الصيب: المطر[١]، وهو من صاب يصوب، مثل قولهم: السيد، من ساد يسود، والميت: من مات يموت، وجمعه: صيائب[٢]. قال علقمة بن عبدة، أحد بني ربيعة بن مالك بن زيد مناة بن تميم[٣]:

كأنهم صابت عليهم سحابة ... صواعقها لطيرهن دبيب

وفيها:

فلا تعدلي بيني وبين مغمر ... سقتك روايا المزن حيث تصوب

وهذان البيتان في قصيدة له[٤]»[٥].

---

(١) الصوب: المطر. والصيب: سحاب ذو صوب. انظر: العين للفراهيدي (١٦٦/٧).

(٢) جمع صيب صيائب بالهمزة، والأصل: صياوب، وألف الجمع إذا اكتنفها ياءان أو واوان، أو ياء وواو، والأخيرة تلي الطّرف وجوداً وحكماً تقلبُ الأخيرة همزة، نحو: أوائل وحيائر وصيائب. انظر: تفسير الكتاب العزيز وإعرابه للأشبيلي ص: (٣٣٥) والهداية إلى بلوغ النهاية لمكي بن أبي طالب (١٧٥/١).

(٣) هو علقمة بن عبدة بن ناشرة بن قيس بن النعمان بن عبيد بن ربيعة بن مالك بن زيد مناة بن تميم من بني مالك بن حنظلة الشاعر يقال له علقمة الفحل جاهلي مشهور وله ديوان. ينظر الاشتقاق للأزدي (٢١٨/١) والإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف لابن ماكولا (٤٣/٧) ومجمع الآداب في معجم الألقاب لابن الفوطي الشيباني ٢(٥١١/).

(٤) وهي بتمامها في المفضليات ص: (٣٩٠).

(٥) سيرة ابن هشام ت السقا (١/ ٥٣٢)

وبمثل الذي قاله ابن هشام رحمه الله قال المفسرون رحمهم الله جميعاً، قال الطبري في تفسيره (٣٣٣/١): "والصيب الفيعل من قولك: صاب المطر يصوب صوبا، إذا انحدر ونزل، وأخرج ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما وعدد من التابعين رحمهم الله ولم يذكر قولا آخر في معناه". وأخرج ابن أبي حاتم في تفسير (٥٤/١) عن الضحاك من طريق جويبر وجهاً آخر وهو أن معنى الصيب قال: السحاب. وقد ذكر القولين مكي بن أبي طالب في الهداية١/١٧٤ إلا أنه ذكر القول الثاني

التحليل والمناقشة:

يتبين من استقراء كلام أهل اللغة أن (الصيِّب) مشتق من الفعل صاب يصوب إذا نزل وانحدر، فهو المطر النازل من السماء، وهو المعنى الذي قرره ابن هشام موافقًا للأصل الاشتقاقي للمادة.

وقد وافقه جمهور المفسرين؛ فالطبري نصّ على أن الصيب هو المطر المنحدر، ولم يذكر في معناه قولًا آخر، وروى ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما وجماعة من السلف، مما يدل على استقرار هذا المعنى عندهم.

وأما ما نُقل عن الضحاك من تفسيره بالسحاب، فهو قولٌ ضعيف الإسناد، كما أنه غير ظاهر من جهة السياق؛ لأن الآية ذكرت بعده الرعد والبرق، وهما من آثار نزول المطر لا من ذات السحاب، ولذلك ضعّف مكي هذا الوجه، وصرّح ابن كثير بأن الأشهر هو المطر.

ويظهر في هذا الموضع أن ابن هشام التزم المعنى اللغوي المتفق عليه، واعتنى ببيان الاشتقاق الصرفي، ودعم تفسيره بالشاهد الشعري، دون الخوض في الأقوال الضعيفة أو مناقشتها، مما يدل على غلبة الطابع اللغوي الاشتقاقي في منهجه.

وبذلك يكون تفسيره لغوياً منضبطاً، موافقًا لجمهور المفسرين، مع اقتصاره على المعنى الأصلي للفظة دون توسع في الجوانب البلاغية أو السياقية.

بصيغة التضعيف، وهو كما ذكر فإنه لم يرو إلا عن الضحاك من طريق جويبر وهو ضعيف جداً كما في تقريب التهذيب برقم (٩٨٧)، وقد قال ابن كثير في تفسيره (١/١٩٠) بعد أن ذكر القولين: والأشهر هو المطر.

المطلب الثالث: الغريب في قوله تعالى:

﴿فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٢).

قال ابن هشام رحمه الله: «الأنداد: الأمثال، وأحدهم ند[١].

قال لبيد بن ربيعة[٢]:

أحـمـد الله فـلا نـد لـه بـيـديـه الـخـيـر مـا شـاء فعل

وهذا البيت في قصيدة له»[٣].

التحليل والمناقشة:

يدور أصل مادة (ندّ) في كلام العرب على معنى المماثلة والمضادة، ومنه النِّدّ: المِثل والنظير، وقد نصّ أهل اللغة على أن الند هو المماثل في المقابلة. وتفسير ابن هشام (الأنداد: الأمثال) جارٍ على هذا الأصل، إذ عبّر عن الند بالمثل، وهو تفسير صحيح من جهة اللغة.

وقد وافقه جمهور المفسرين؛ فالطبري فسّر الأنداد بالأمثال والنظراء الذين يُجعلون لله شركاء، وبيّن أن المراد بهم الأشباه في العبادة لا في الذات، وهو ما قرره غيره من المفسرين كابن كثير وغيره. فلا يظهر في تفسير ابن هشام خروجٌ عن المعنى المتفق عليه.

أما استشهاده ببيت لبيد: (أحمد الله فلا ند له)، فهو شاهد صريح في استعمال الند بمعنى النظير والمثل، مما يؤكد اعتماده على الاستعمال العربي الفصيح في تقرير الدلالة.

ويظهر في هذا الموضع أن ابن هشام يكتفي ببيان المعنى اللغوي المباشر، دون التعرض للتفصيل العقدي المتعلق بنفي الشرك، مما يدل على غلبة الطابع اللغوي المختصر في تفسيره لغريب القرآن.

وبذلك يكون تفسيره لغوياً منضبطاً، موافقًا لجمهور المفسرين، مع اقتصاره على بيان أصل الدلالة دون توسع في البعد العقدي والسياقي للآية.

---

(١) وكذا قال الأخفش في معاني القرآن (٥٦/١) وبه قال المفسرون كما في جامع البيان (٣٦٨/١) والتفسير البسيط (٢٢٨/٢) وتفسير السمعاني (٥٧/١) وغيرهم، وقال أبو عبيدة في مجاز القرآن (٣٤/١): واحدها ند، ومعناها الضد. فتكون من الأضداد.

(٢) هو أبو عقيل لبيد بن ربيعة بن مالك بن جعفر بن كلاب الشاعر، قدم على النبي ﷺ في وفد بني كلاب وأسلم ورجع إلى قومه وكان فارساً، شجاعاً، كريماً، عذب المنطق، رقيق حواشي الكلام قال النبي ﷺ: «إنَّ أصْدَقَ كَلِمَة قالَها شاعرٌ كَلِمَةُ لَبيد: ألا كُلُّ شيءٍ ما خَلا اللَّه باطلٌ». رواه مسلم برقم: (٢٢٥٦)، وانظر: الطبقات الكبرى: (١٩٢/٦) وطبقات فحول الشعراء (١٣٥/١) والاستيعاب في معرفة الأصحاب (١٣٣٥/٣).

(٣) هذه القصيدة في ديوانه (ص٩٠) ومطلعها:

إن تـقـوى ربـنـا خـيـر نـفـل وبـإذن الله ريـثـي وعـجـل

المطلب الرابع: الغريب في قوله تعالى:

﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ سورة البقرة: ٥٥.

قال ابن هشام رحمه الله: «جهرة، أي ظاهرا لنا لا شيء يستره عنا. قال أبو الأخزر الحماني، واسمه قتيبة[١]:

يجهر أجواف المياه السدم[٢] ....

وهذا البيت في أرجوزة له.[٣]

يجهر: يقول: يظهر الماء، ويكشف عنه ما يستره من الرمل وغيره»[٤].

التحليل والمناقشة:

أصل (الجهر) في كلام العرب يدور على معنى الظهور والانكشاف بعد خفاء، ومنه جهر بالقول إذا أظهره، وجهرت الركية إذا كُشف عنها حتى ظهر ماؤها صافياً. وتفسير ابن هشام جهرة: ظاهراً لنا لا شيء يستره عنا، مندرج تحت هذا الأصل اللغوي، إذ عبّر عن معنى الانكشاف وارتفاع الحائل.

وقد وافقه جمهور المفسرين؛ فابن قتيبة فسّرها بالعلانية والظهور، والطبري بيّن أنها الرؤية عياناً برفع الساتر وكشف الغطاء، وروى ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما وجماعة من السلف، ولم يُذكر في معنى الآية قولٌ آخر معتبر، بل إن تشبيه الطبري له بجهر الركية يلتقي مع الشاهد الذي أورده ابن هشام، مما يدل على استقرار المعنى عند أهل اللغة والتفسير.

واستشهاد ابن هشام ببيت أبي الأخزر شاهدٌ مناسب من جهة الدلالة؛ إذ يثبت استعمال الفعل في معنى الإظهار والكشف، وهو ما يعزز اعتماده على الشاهد الشعري في تقرير المعنى.

ويظهر في هذا الموضع أن ابن هشام يقتصر على بيان المعنى اللغوي المباشر، دون الخوض في المسائل العقدية المتعلقة بطلب الرؤية، مما يؤكد غلبة الطابع اللغوي في منهجه.

---

(١) هو أبو الأخزر الحماني الراجز أحد بني عبد العزى بن كعب بن سعد بن زيد مناة بن تميم راجز محسن مشهور. انظر: المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء للآمدي (ص٦٣).

(٢) المياه السدم هي التي يكاد الرمل والتراب يغطيها، ويقال السدم هي المياه القديمة العهد. انظر: الإملاء المختصر في شرح غريب السير لابن أبي الركب (ص١٤١).

(٣) هكذا ذكره ابن هشام دون نسبة وهو من شواهد الثعلبي في تفسيره الكشف والبيان ١/١٩٩ ولكنه لم ينسبه كذلك ولم أقف عليه بعد البحث.

(٤) سيرة ابن هشام (١/٥٣٤-٥٣٥).

وما ذكره ابن هشام رحمه الله في معنى جهرة هو ما قاله أهل التفسير رحمهم الله، قال ابن قتيبة في غريب القرآن (ص٤٩): ﴿هَٰذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَـَٔابٍ﴾ أي: علانية ظاهرا، لا في نوم ولا في غيره». وقال الطبري في تفسيره (٢/٨٠): «عيانا برفع الساتر بيننا وبينه، وكشف الغطاء دوننا ودونه، حتى ننظر إليه بأبصارنا، كما تجهر الركية، وذلك إذا كان ماؤها قد غطاه الطين، فنقي ما قد غطاه حتى ظهر الماء وصفا، وأخرج هذا المعنى عن ابن عباس رضي الله عنهما وعدد من التابعين رحمهم الله. وكذا عند جميع المفسرين ولم أقف على قولٍ غيره».



وبذلك يكون تفسيره تفسيراً لغوياً منضبطاً، موافقاً لما عليه جمهور المفسرين، مع اقتصاره على بيان الأصل الدلالي للفظة دون توسع في أبعادها العقدية والسياقية.

المطلب الخامس: الغريب في قوله تعالى:

﴿وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ﴾ سورة البقرة: ٥٧.

قال ابن هشام رحمه الله: «المنُّ: شيء كان يسقط في السحر(١) على شجرهم، فيجتنونه حلوا مثل العسل، فيشربونه ويأكلونه.(٢)

قال أعشى بني قيس بن ثعلبة(٣):

لو أطعموا المن والسلوى مكانهم ... ما أبصر الناس طعما فيهم نجعا

وهذا البيت في قصيدة له.(٤)

والسلوى: طير، واحدتها: سلواة، ويقال: إنها السماني(٥)، ويقال للعسل أيضا: السلوى(٦).

---

(١) السحر: آخر الليل. انظر تهذيب اللغة للأزهري (١٧١/٤) والمخصص لابن سيده (٣٨٩/٢).

(٢) وبنحو هذا قال الفراء في معاني القرآن له (٣٧/١) وأخرج عبد الرزاق تفسيره (٢٧١/١) بسنده عن قتادة قال: كان المن ينزل عليهم مثل الثلج، والسلوى طير كانت تحشرها عليهم ريح الجنوب. وقد ذكر ابن جرير رحمه الله في تفسيره (٩١/٢-٩٥) في تفسير المراد بالمن أقوالاً كثيرة أخرجها عن التابعين الأجلاء منها أنه صمغ ومنها أنه مثل الثلج ومنها أنه شراب ومنها أنه عسل ومنها أنه الخبز الرقاق ومنها أنه الزنجبيل وغير ذلك، وذكر القول الذي ذكره ابن هشام وبيت الأعشى. ولم يرجح رحمه الله بين هذه الأقوال ولعل السبب عدم وجود نقل صحيح في ذلك وإنما هي أخبار مختلفة لعل أكثرها من الإسرائيليات ولا يترتب على تحديد ماهية المن شيء من العمل وغاية ما تدل عليه الآية أنه من طيبات ما رزقهم الله تعالى ولعل ما أخرجه البخاري في صحيحه برقم: (٤٢٠٨) ومسلم في صحيحه برقم: (٢٠٤٩) من حديث سعيد بن زيد مرفوعاً «الكمأة من المن وماؤها شفاء للعين». يدل على أن المن ليس شيئاً معيناً من الطعام وإنما هو أنواع متعددة.

(٣) هو أبو بصير أعشى بني قيس بن ثعلبة واسمه ميمون بن قيس بن جندل بن شراحيل بن عوف بن سعد بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة الشاعر المشهور، أدرك النبي ﷺ ومدحه ولم يسلم. انظر: الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف لابن ماكولا (٣٢٠/١).

(٤) وهو بيت من قصيدة يمدح فيها الأعشى هوذة بن علي الحنفي وهي بتمامها في ديوان الأعشى ص (١٠٩)، وذكر هذا البيت منسوباً للأعشى ابن قتيبة في أدب الكاتب ص: (٣٧٤)، ومعنى نجع أي أثر، وذلك لما كانوا فيه من الأسر وخوف القتل وللقصيدة قصة. ينظر تاج العروس (٢٣١/٢٢)، والاقتضاب في شرح أدب الكاتب (٢٢٥/٣)، وشرح أدب الكاتب لأبي منصور الجواليقي (ص٢٠٤).

(٥) وبأنها طائر قال مجاهد من طريق ابن أبي نجيح كما في تفسيره (ص٢٠٣)، وقتادة من طريق معمر كما في تفسير عبد الرزاق (٢٧١/١)، وقال الطبري رحمه الله في تفسيره (٩٦/٢-٩٧): السلوى طائر يشبه السماني، جمعه وواحده بلفظ واحد، وقيل واحدة السلوى سلواة، وأخرج نحو ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما من طريق أبي صالح، وعن عدد من التابعين. وهو قول جل المفسرين رحمهم الله.

(٦) قال السمعاني رحمه الله في تفسيره (٨٢/١) عن هذا القول بأنه غريب. ولعله يقصد ما في القرآن الكريم، قال ابن منظور: «وهو في غير القرآن العسل. قال أبو بكر: قال المفسرون: المنّ الترنجبين، والسلوى السماني، قال: والسلوى عند العرب العسل؛ وأنشد:

لو أطعموا المن والسلوى مكانهم ... ما أبصر الناس طعما فيهم نجعا

ويقال: هو في سلوة من العيش أي في رخاء وغفلة؛ قال الراعي:

.... أخو سلوة مسى به الليل أملح

وقال ابن السكيت: السلوة والسلوة رخاء العيش. ابن سيده: والسلوى العسل؛ قال خالد بن زهير:

وقال خالد بن زهير الهذلي[1]:

وقاسمها بالله حقا لأنتم ألذ من السلوى إذا ما نشورها

وهذا البيت في قصيدة له»[2].

التحليل والمناقشة:

يتبين من استقراء أقوال أهل اللغة أن (المنّ) في أصل استعماله يدل على العطاء من غير تعب، ثم استُعمل في نوع من الرزق النازل على بني إسرائيل، وقد تعددت أقوال السلف في تحديد ماهيته؛ فقيل: هو صمغٌ، أو عسل، أو شراب، أو خبز رقاق، أو شيء كالثّلج، وهي أقوال مختلفة لا يثبت منها شيء بإسنادٍ قاطع، ولذلك لم يرجّح الطبري بينها. ويظهر أن أكثرها من قبيل الأخبار المأثورة التي لا ينبني عليها عمل.

وتفسير ابن هشام بأن المنّ شيءٌ يسقط في السحر على الشجر فيجتنونه حلواً، موافقٌ لأحد الأقوال المروية، وهو داخل في معنى الرزق الطيب المنزل من غير كلفة، ولا يظهر فيه خروجٌ عن أقوال المفسرين. كما أن استشهاده ببيت الأعشى يدل على أن لفظ (المنّ) كان معروفًا في لسان العرب، مما يعزز منهجه في إسناد المعنى إلى الاستعمال الشعري.

وأما (السلوى) ففسرها بالطير، وذكر أنها السُّمانى، وهو قول جمهور المفسرين، وإن وُجد من أطلقها على العسل باعتبار أصل مادة (سلو) الدالة على التسلية واللذة. واستشهاده ببيت خالد الهذلي يؤكد أن اللفظة كانت مستعملة في معنى اللذة والطِّيب.

ويظهر من هذا الموضع أن ابن هشام يعرض أقوالًا لغويةً معتمدة، ويستدل بالشواهد الشعرية، دون الخوض في الترجيح بين الروايات المختلفة في ماهية المن، وهو مسلكٌ مفهوم لكون الخلاف لا يترتب عليه أثر عملي، ولأن النص القرآني قصد بيان كونه من طيبات الرزق لا تحديد حقيقته الدقيقة.

كما أن حديث (الكمأة من المن) يدل على أن المن ليس نوعًا واحدًا محصورًا، بل جنسٌ لما يُمنّ الله به من رزقٍ ينبت أو ينزل بغير كلفة، وهو ما ينسجم مع تعدد الأقوال فيه والله أعلم.

وقاسمها بالله جهدا لأنتم أخو سلوة مسى به الليل أملح

ونشورها أي: نأخذها من خليتها، يعني العسل، وقيل للعسل سلوى لأنه يسليك بحلاوته وتأتيه عن غيره مما تلحقك فيه مؤونة الطبخ وغيره من أنواع الصناعة». انظر: لسان العرب (١٤/٣٩٥-٣٩٦).

وأما الترنجبين فجاء في تاج العروس (٢٩/٤٧٣) بأن طبيعته قريبة من العسل وأنه طل يحدث في الهواء، ويقع على أطراف الأشجار والأزهار وفي معجم متن اللغة (٥/٣٥٣): «كل ما ينزل من السماء على شجر أو حجر ويحلو ويعقد عسلاً ويجف».

(١) هو ابن أخت أبي ذؤيب الهذلي. انظر معجم الشعراء للمرزباني (ص٣٧١).

(٢) سيرة ابن هشام (١/ ٥٣٥) وقد نسب هذا البيت لخالد بن زهير الهذلي الطبري في جامع البيان (١٢/ ٣٥٠)، والأزهري في تهذيب اللغة (١٣/ ٤٩).

المطلب السادس: الغريب في قوله تعالى: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ (سورة البقرة: ٥٨).

قال ابن هشام رحمه الله: «حطة: أي حط عنا ذنوبنا»[(١)] .[(٢)]

التحليل والمناقشة:

يـدور أصـل مادة (حطّ) في كلام العرب علـى معنى الإنزال من علوّ، ثم اسـتُعمل في إزالة الشـيء وإسـقاطه، ومنه حطّ الأحمال، وحطّ الوزر. وتفسير ابن هشام حطة: أي حطّ عنا ذنوبنا، مندرج تحت هذا الأصل، إذ حمَل اللفظة على معنى إسقاط الأوزار، وهو ما نص عليه الخليل وابن فارس، حيث قررا أن الآية محمولة على طلب إسقاط الذنوب.

وأما ما نُقل عن الأزدي من التوقف في تفسـيرها، فغريبٌ من جهة أن الأصـل اللغوي ظاهر، والآية واردة بلغة العرب، فلا وجه لترك بيانها مع وضوح دلالتها الاشتقاقية.

وقد اختلف المفسـرون في تحديـد القول المأمور به: فذهب أكثرهم إلـى ما ذهب إليه ابن هشـام وهـو أنه بمعنى حطّ عنا ذنوبنـا، وروي ذلك عن ابن عباس رضـي الله عنهما وجماعة من التابعين، وهو موافق للأصـل اللغوي. وفسـره بعضـهم بلا إله إلا الله أو بالاستغفار، وهذه الأقوال يمكن حملها على التفسـير باللازم؛ لأن التوحيد والاسـتغفار مما يُحطّ به الوزر، فلا تعارض بينها من جهة المعنى.

ويظهر من هذا الموضع أن ابن هشام اقتصر على المعنى الاشتقاقي المباشر، دون الدخول في التفصـيل في صـيغة القول المأمور به، مما يدل على عنايته بتقرير الأصل اللغوي وترك ما زاد عليه من توجيهات تفسيرية.

وبذلك يكون تفسـيره منضـبطًا من جهة اللغة، موافقًا لأكثر أهل التفسير، مع اقتصاره على

---

(١) سيرة ابن هشام (١/٥٣٥).

(٢) وبمثل ما قال ابن هشام قال جل أهل اللغة؛ فقال الخليل بن أحمد الفراهيدي في كتابه العين (٣/١٨-١٩): «الحَطُّ: وضع الأحمال عن الدَّواب. والحَطُّ: الحَدْرُ من العلو. وحَطَّت النَجيبةُ وانحَطَّتْ في سيرها من السرعة. ثم قال: وبلغنا أن بني إسرائيل حيث قيل لهم: وقولوا حطة إنما قيل لهم ذلك حتى يستحطوا بها أوزارهم فتحط عنهم». وقال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة (٢/١٣): «الحاء والطاء أصل واحد، وهو إنزال الشيء من علو. يقال حططت الشيء أحطه حطا. وقوله تعالى: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾، قالوا: تفسيرها اللهم حط عنا أوزارنا». وأما الأزدي فقد قال في جمهرة اللغة (١/٥٥٢): «لم يجئ فيه إلا ما جاء في التنزيل من قوله جل وعز: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ ولا أقدم على تفسيره. أهـ. وهذا غريب منه لأن أصلها اللغوي ظاهر والقرآن الكريم إنما أنزل بلغة العرب».

وأما أهل التفسير فقد اختلفوا في المراد بقوله تعالى: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ وقد ذكر الطبري رحمه الله في تفسيره (٢/١٠٥-١٠٧) أقوالهم؛ فمنها كما ذكر ابن هشام رحمه الله، وأخرجه عن ابن عباس رضي الله عنهما من طريق ابن جريج، وأخرج عن عدد من التابعين منهم الحسن وقتادة وابن زيد وغيرهم، أن معنى ذلك: قولوا: "لا إله إلا الله"، كأنهم وجهوا تأويله: ((قولوا الذي يحط عنكم خطاياكم))، وهو قول: لا إله إلا الله، وأخرج ذلك عن عكرمة، وذكر أقوالاً أخرى منها بمعنى قول عكرمة، إلا أنهم جعلوا القول الذي أمروا بقوله: الاستغفار، وبعضهم جعلوا القول الذي أمروا بقوله، أن يقولوا: هذا الأمر حق كما قيل لكم.

والذي يظهر لي أن القول الأول –الذي اكتفى ابن هشام بذكره– هو الموافق للأصل اللغوي وبه قال أكثر أهل التفسير والله أعلم.

بيان المعنى الأصلي للفظة دون التوسع في تفصيل الأقوال.

المطلب السابع: الغريب في قوله تعالى:

﴿فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا﴾ [سورة البقرة: ٦١].

قال ابن هشام رحمه الله: «الفوم: الحنطة.[١]

قال أمية بن أبي الصلت الثقفي[٢]:

فوق شيزى مثل الجوابي[٣] عليها قطع كالوذيل في نقى فوم

قال ابن هشام: الوذيل: قطع الفضة والفوم: القمح، واحدته: فومة. وهذا البيت في قصيدة له»[٤].

التحليل والمناقشة:

تدور لفظة (الفوم) في كلام العرب على معنيين مشهورين: الحنطة، والثوم. وقد فسّرها ابن هشام بالحنطة، وجعلها بمعنى القمح، وهو أحد القولين المأثورين عن السلف، وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما وجماعة من التابعين، وبه قال أكثر أهل التفسير كما نقل السمعاني. كما أن تفسير قتادة له بالخبز قريبٌ من هذا المعنى؛ لأن الخبز متولد من الحنطة، فهو تفسير باللازم.

وأما القول بأنه الثوم، فقد اختاره بعضهم مستندًا إلى قراءة في مصحف ابن مسعود: وثومها، غير أن هذا لا ينهض حجةً قاطعة؛ لأن العرب قد تقلب الفاء ثاءً في بعض الألفاظ، كما ذكر أبو حنيفة، ومن ثم يمكن حمل الاختلاف على تنوعٍ لغوي لا على اختلافٍ في المعنى

(١) قال الراغب في المفردات ص:(٦٥٠): «الفُومُ: الحنطة، وقيل: هي الثّوم، يقال: ثوم وفُومٌ، كقولهم: جدث وجدف». قال السهيلي في الروض الأنف (٤/٤٣٤-٤٣٥): «واختار ابن قتيبة أنه الثوم واحتج بأنه في مصحف عبد الله بن مسعود: وثومها، ولا حجة في هذا لما ذكره أبو حنيفة في النبات: أن الثوم، هو البر وأنه يقال بالفاء وبالثاء، ومن الشاهد على الفوم وأنه البر قول أبى أحيحة ابن الجلاح، وقيل هو لأبى محجن الثقفي كما في غريب القرآن لابن قتيبة (ص٥١):

قد كنت أغنى الناس شخصا واحدا سكن المدينة عن زراعة فوم

وأما أهل التفسير فقد اختلفوا في معنى فومها؛ فأخرج عبد في الرزاق في تفسيره (١/٢٧٣) عن قتادة قال: الفوم الخبزة. وهذا قريب من قول ابن هشام فإن الخبز إنما يصنع من القمح، وأخرج ذلك أيضاً الطبري في تفسيره (٢/١٢٧-١٢٩) عن ابن عباس رضي الله عنهما وعدد من التابعين؛ عطاء ومجاهد والحسن وغيرهم بأن المراد بالفوم الحنطة والخبز، وذكر معنى آخر وهو الثوم، وأخرجه عن مجاهد والربيع. وقد ذكر السمعاني في تفسيره (١/٨٦) أن الأكثرين على أنه الحنطة.

(٢) كان من شعراء الجاهلية وقد أدرك زمن الإسلام وقيل إنه كان مستقيما، وإنه كان في أول أمره على الإيمان، ثم زاغ عنه، وقيل إنه كاد أن يسلم لكنه لم يسلم، قال ابن حجر: «لم يختلف أصحاب الأخبار أنه مات كافرا، وصح أنه عاش حتى رثى أهل بدر». انظر: الإصابة (١/٣٨٥) وينظر في ترجمته أيضاً السيرة النبوية لابن كثير (١/١٢٢).

(٣) قال السهيلي: «الشيزى: خشب أسود تصنع منه الجفان مفردها: جفنة، وهي القصعة، والجوابي: جمع جابية: وهي: الحوض يجبى فيه الماء للإبل، والوذيل: جمع وذيلة وهي السبيكة من الفضة». انظر: الروض الأنف (٤/٤٣٤).

(٤) سيرة ابن هشام: (١/٥٣٦).

المقصود. كما أن الشواهد الشعرية التي ساقها أهل اللغة تؤيد استعمال (الفوم) في معنى البرّ.

ويظهر من هذا الموضع أن ابن هشام اختار أحد القولين المشهورين الموافق للأكثر، مع الاستدلال بالشاهد الشعري لإثبات الاستعمال العربي، دون الدخول في مناقشة القراءة المنسوبة أو التفصيل في الخلاف.

وبذلك يكون تفسيره لغوياً منضبطاً، قائمًا على أحد القولين المعتبرين، موافقًا لقول الأكثرين، مع اقتصاره على تقرير المعنى المختار دون استطراد في عرض بقية الأقوال ومناقشتها.

المطلب الثامن: الغريب في قوله تعالى:

﴿لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ﴾ (سورة البقرة: ٧٨).

قال ابن هشام رحمه الله: «عن أبي عبيدة[(١)]: إلا أماني: إلا قراءة[(٢)]، لأن الأمي: الذي يقرأ ولا يكتب، يقول: لا يعلمون الكتاب إلا أنهم يقرؤونه»[(٣)].

قال ابن هشام رحمه الله: «عن أبي عبيدة ويونس[(٤)] أنهما تأولا ذلك عن العرب في قول الله عز وجل، حدثني أبو عبيدة بذلك».

قال ابن هشام رحمه الله: «وحدثني يونس بن حبيب النحوي وأبو عبيدة: أن العرب تقول: تمنى، في معنى قرأ، وفي كتاب الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَـٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾ (الحج: ٥٢)

قال: وأنشدني أبو عبيدة النحوي[(٥)]:

تمنى كتاب الله أول ليله ... وآخره وافى حمام المقادر

وأنشدني أيضا:

(١) أبو عبيدة هو معمر بن المثنى التيمي مولاهم البصري النحوي اللغوي صدوق أخباري، رمي برأي الخوارج، (مات سنة: ٢٠٨هـ)، وقيل بعد ذلك. انظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٢٥٩/٨) برقم (١١٧٥) ولسان الميزان (٤٢٧/٩) وتقريب التهذيب برقم: (٣٤٤).

(٢) وهذا أحد المعنيين اللذين ذكرهما أهل اللغة في أماني. انظر: معاني القرآن للزجاج (١٥٩/١) والمفردات للراغب (ص٧٨٠).

(٣) قال القرطبي في تفسيره (٩١/١٨-٩٢): «وقيل الأميون الذين لا يكتبون، وكذلك كانت قريش، وروى منصور عن إبراهيم قال: الأمي الذي يقرأ ولا يكتب». وقال السمعاني في تفسيره (٩٩/١): «الأمي الذي لا يقرأ ولا يكتب». ولعل مما يشهد لما ذكره السمعاني رحمه الله قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢]، مع قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَـٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ﴾ [العنكبوت: ٤٨].

(٤) هو يونس بن حبيب الضبي أبو عبد الرحمن البصري النحوي من شيوخ أبي عبيدة قال فيه أبو عبيدة: اختلفت إلى يونس أربعين سنة أملأ كلّ يوم ألواحي من حفظه، أخذ عن أبي عمرو بن العلاء، وأخذ عنه سيبويه وروى عنه في كتابه، من كتبه معاني القرآن صغيره وكبيره، قال ابن أبي حاتم: روى عن زياد بن عثمان بن زياد بن أبي سفيان روى عنه قريش ابن أنس سمعت أبي يقول ذلك. انظر: العققة والبررة لأبي عبيدة (٣٣٥/٢) والتاريخ الكبير للبخاري (٤٩٦/١٠) والجرح والتعديل (٢٣٧/٩) ومعجم المفسرين (٧٥٠/٢).

(٥) ولم أقف على نسبة هذا البيت والذي يليه لأبي عبيدة معمر بن المثنى إلا عند ابن هشام في هذا الموضع.

تمنى كتاب الله في الليل خاليا ... تمني داود الزبور على رسل

وواحدة الأماني: أمنية، والأماني أيضا: أن يتمنى الرجل المال أو غيره[1]».[2]

التحليل والمناقشة:

فسَّر ابن هشام (الأماني) بمعنى القراءة، ناقلًا ذلك عن أبي عبيدة ويونس، ومحتجًّا بأن العرب تستعمل (تمنّى) بمعنى قرأ، واستدل بالآية من سورة الحج وبالشواهد الشعرية التي فيها (تمنّى كتاب الله). وهذا الوجه معروف عند طائفة من أهل اللغة، وفيه حمل اللفظ على معنى (التلاوة)، فيكون المعنى: لا يعلمون الكتاب إلا قراءةً مجردة بلا فهم.

غير أن جمهور المفسرين لم يقتصروا على هذا الوجه؛ فالطبري ذكر قولين: أحدهما أن المراد بالأماني الأقوال الكاذبة التي يتخرصونها، والثاني أنهم يتمنون على الله الباطل، ثم رجّح معنى التخرص والقول بالباطل. وهذان القولان يخرجان اللفظ من دائرة (القراءة) إلى معنى (الدعاوى والأباطيل) أو (الأحاديث المتلقاة بلا علم).

ويُلاحظ أن تفسير (الأماني) بالقراءة لا يناقض تمامًا ما رجحه الطبري؛ إذ يمكن أن يُفهم على أن علمهم بالكتاب مقصور على التلاوة دون إدراك المعنى، فيؤول إلى الجهل بحقيقته، إلا أن اللفظ في سياق الآية أقرب إلى معنى الدعاوى الباطلة أو الأقوال التي يتمنونها على الله، لا مجرد القراءة.

ويظهر في هذا الموضع أن ابن هشام اعتمد النقل اللغوي والشاهد الشعري لإثبات وجه من وجوه الدلالة، دون التعرض لسياق الآية أو الترجيح بين الأقوال التفسيرية. وهذا يؤكد غلبة المنهج اللغوي عنده، مع عدم استيعاب جميع الاتجاهات التفسيرية في المسألة.

وبذلك يكون تفسيره معتمدًا على وجه لغوي معتبر، لكنه ليس القول الذي رجحه جمهور المفسرين، مما يُبرز اقتصاره على أحد المعاني الممكنة دون مناقشة سائر الأقوال.

---

(١) وهذا هو المعنى الثاني، وهناك معنى ثالث وهو أن المراد بأماني: أكاذيب العرب، تقول: إنما تتمنى هذا القول أي: تختلقه. انظر: معاني القرآن للزجاج (١/١٥٩)، والمفردات (ص٧٨٠)، والزاهر لابن الأنباري (٢/١٥٠-١٥١).

(٢) سيرة ابن هشام (١/٥٣٧-٥٣٨)

وقد وذكر الطبري رحمه الله في تفسيره (٢/٢٦٠-٢٦٢) قولين في معنى قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾؛ الأول: أنّ معنى ذلك إلا قولاً كاذباً يقولونه بأفواههم، وأخرج ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما ومجاهد رحمه الله، والثاني: أن المعنى أنهم يتمنون على الله تعالى الباطل وما ليس لهم، وأخرج ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما بلفظ: إلا أحاديث، وأخرج نحوه عن مجاهد وغيره، ثم اختار رحمه الله القول الأول أي يتخرصون على الله تعالى الكذب.

◇◇

المطلب التاسع: الغريب في قوله تعالى:

﴿لَا تَسۡفِكُونَ دِمَآءَكُمۡ﴾ (سورة البقرة: ٨٤).

قال ابن هشـام رحمه الله: «تسـفكون: تصـبون. تقول العرب: سـفك دمه، أي صبه، وسفك الزِّقَّ[١]، أي هراقه[٢]. قال الشاعر[٣]:

وكنا إذا ما الضيف حل بأرضنا　　　سفكنا دماء البدن في تربة الحال

قال ابن هشـام رحمه الله: «يعني (بالحال): الطين الذي يخالطه الرمل[٤]، وهو الذي تقول له العرب: السـهلة، وقد جـاء في الحديث: «أن جبريل لما قال فرعـون: ﴿ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِيٓ ءَامَنَتۡ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾ (سورة يونس: ٩٠). أخذ من حال البحر وحمأته، فضرب به وجه فرعون. والحال: مثل الحمأة»[٥]»[٦].

التحليل والمناقشة:

الأصـل اللغوي لمادة (سـفك) يدل على الصبّ والإهراق، ومنه سـفك الدم إذا أراقه، وهو المعنى الذي قرره ابن هشام موافقًا للاستعمال العربي المجرّد، واستشهد عليه بالشعر، فبيّن أن اللفظ في أصـل وضعه يدل على الإراقة الحسية للدم. وهذا التفسير منضبط من جهة اللغة، إذ لا خلاف بين أهلها في دلالة اللفظ على الصبّ.

غيـر أن المفسـرين لـم يقتصـروا على بيان أصـل المعنـى، بل نظـروا إلى السـياق، فبيّن الطبري أن إضـافة الدم إلى المخاطبين ﴿دِمَآءَكُمۡ﴾ من باب أن قتل بعضـهم بعضًـا يفضـي إلى القصـاص، فكأن القاتل تسبب في قتل نفســه، كما يقال: جنيت على نفسك. وذكر الماتريدي احتمـال أن يكون المعنى: لا تسـفكوا دماء غيركم فيقع عليكم مثل ذلك، فيصـير كأنكم سـفكتم

---

(١) الزِّق الجلد الذي يسوى سقاء. تهذيب اللغة (٢١٥/٨).

(٢) وكذا قال الزجاج في معاني القرآن وإعرابه (١٦٤/١): «سفكت الدم أسفكه سفكاً إذا صببته».

(٣) نسبه القرطبي في تفسيره (٧٠/٢٠) للهذلي ولم أعثر عليه في ديوان الهذليين وقد بحثت عنه فعثرت عليه في لسان العرب (١٩١/١١) لكنه لم ينسبه لأحد.

(٤) والحال الطين الأسود. كما في تهذيب اللغة للأزهري: (١٥٨/٥)، وتاج العروس للفيروز ابادي (٣٧٥/٢٨).

(٥) أخرجه الإمام أحمد في المسند برقم: (٢٢٠٣) وصححه الشيخ أحمد شاكر وأخرجه أيضاً أبوداود الطيالسي في مسنده برقم: (٢٧٤٠) عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً من طريق سعيد بن جبير والترمذي في سننه برقم: (٣١٠٧). وفي لسان العرب (٦١/١): الحَمْأة والحَمَأ: الطين الأسود المنتن.

(٦) سيرة ابن هشام (٥٣٩/١).

وقد ذكر الطبري رحمه الله في تفسيره (٣٠٠/٢-٣٠١) أن معنى قوله: ﴿لَا تَسۡفِكُونَ دِمَآءَكُمۡ﴾ أي: لا يقتل الرجل منكم الرجل منكم، فيقاد به قصاصا، فيكون بذلك قاتلا نفسه، لأنه كان الذي سبب لنفسه ما استحقت به القتل. فأضيف بذلك إليه، قتل ولي المقتول إياه قصاصا بوليه. كما يقال للرجل يركب فعلا من الأفعال يستحق به العقوبة، فيعاقب العقوبة: «أنت جنيت هذا على نفسك». ثم روى هذا المعنى عن قتادة وأبي العالية. وذكر الماتريدي في تفسيره (٥٠٤/١) أنه يحتمل وجهين؛ الأول: كما ذكر ابن جرير رحمه الله، والثاني: أي لا تسفكون دماء غيركم، فيسفك دماءكم؛ فتصيرون كأنكم سفكتم دماءكم.

◇◇

دماءكم. فانتقلوا من الدلالة اللغوية إلى بيان توجيه الإضافة في السياق.

ويظهر من هذا الموضع أن ابن هشام اقتصر على تقرير المعنى اللغوي الأصلي، مع الاستشهاد الشعري، دون التعرض لتوجيه الإضافة أو بيان البعد التشريعي في الآية. وهذا يؤكد منهجه في التركيز على تفسير الغريب من حيث أصل الدلالة، وترك ما يتصل بالمعنى السياقي والفقهي للمفسرين.

وبذلك يكون تفسيره صحيحًا من جهة اللغة، غير أنه لا يستوعب كامل الدلالة التي أبرزها أهل التفسير في سياق الآية.

المطلب العاشر: الغريب في قوله تعالى:

﴿فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍۚ﴾ سورة (البقرة: ٩٠).

قال ابن هشام رحمه الله: فباءوا بغضب: أي اعترفوا به واحتملوه.[١]

قال أعشى بني قيس بن ثعلبة[٢]:

أصالحكم حتى تبوؤوا بمثلها   كصرخة حبلى يسرتها قبيلها

قال ابن هشام رحمه الله: يسرتها: أجلستها للولادة. وهذا البيت في قصيدة له[٣]».[٤]

التحليل والمناقشة:

الأصل اللغوي لمادة (باء) يدل على الرجوع والحلول في المكان، ومنه المباءة، وهي المنزل. وقد تطوّر الاستعمال حتى صار يقال: باء بالذنب، إذا رجع به محتملًا له، أو أقرّ به، أو نزل منزلة من استحقه. وتفسير ابن هشام لباؤوا بـ: (اعترفوا به واحتملوه) داخلٌ في هذا الأصل الاشتقاقي،

---

(١) في المحيط في اللغة (٤٨٣/٢): «فباؤوا أي أقروا، وقيل رجعوا، وقد قال الزجاج: معنى باءوا في اللغة احتملوا، يقال قد بؤت بهذا الذنب أي تحملته». انظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج (١٧٤/١). وقال الواحدي في البسيط (٥٩٣/٢): «باؤوا في اللغة: احتملوا، يقال: قد بؤت بهذا الذنب أي: احتملته، ومنه قوله: ﴿أَن تَبُوٓأَ﴾ [المائدة: ٢٩]، واختلف أصحاب الاشتقاق في أصل هذا الحرف: فمذهب أبي العباس أنه من الباءة والمباءة، وهو منزل القوم حيث يتبوؤون، فمعنى باء بالذنب: أي نزل منزلة المذنبين، وباؤوا بغضب أي نزلوا منزلة من يلحقهم الغضب، ومن هذا يقال: أبأت فلانا بفلان، إذا قبلته به، كأنك جعلته في منزلته وفي محله، وفلان بواء بفلان من هذا، والكلام يتصرف فيقع بعضه محمولا على بعض، هذا هو الأصل، ثم يفسر: باء بالشيء إذا احتمله ورجع به وانصرف به، وأقر به، وهذه كلها معان ترجع إلى أصل واحد، وهو الحلول في ذلك المحل».

(٢) هو ميمون بن قيس بن جندل بن شراحيل بن عوف بن سعد بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة ويكنى أبا بصير، وهو من فحول الشعراء. وله قصيدة يمدح فيها النبيَّ ﷺ، وهي من أبدع ما قيل من الشعر، وهو أعشى قيس، وهو الأعشى القديم، عاش عمرا طويلا، وأدرك الإسلام ولم يسلم. انظر: طبقات فحول الشعراء (٥٢/١) والجوهرة في نسب النبي ﷺ وأصحابه العشرة للبري (٤٤٤/١) ومرآة الزمان في تواريخ الأعيان (٥٠٧/٢) والإعلام للزركلي (٣٤١/٧).

(٣) ذكر هذا البيت الصغاني في التكملة والذيل والصلة (٤٧٩/٥) ونسبه وفي لسان العرب للأعشى (٥٤٤/١١) وهو في ديوان الأعشى (ص١٧٧) في معاتبته لبني مرثد وبني جحدر وفيه لفظ (قَبُولها) بدل (قَبيلها) والمعنى واحد، فيقال للقابلة: قبيل وقبول. ينظر المطلع على ألفاظ المقنع (ص١٥٣).

(٤) سيرة ابن هشام (٥٤٢/١).

إذ عبّر عن معنى اللزوم والتحمّل، وهو ما قرره الزجاج والواحدي وغيرهما.

وقد استشـهد ابن هشام ببيت الأعشى لإثبات استعمال (تبوؤوا) في معنى الرجوع واللزوم، وهو شـاهدٌ صـحيح من جهة اللغـة، يدل على رجوع القوم إلى ما يلزمهـم ويثبت عليهم، مما يعزز تقريره للمعنى اللغوي.

أغير أن المفسرين توسعوا في بيان الدلالة السياقية، ففسروا (فَبَآءُوا بِغَضَبٍ) بمعنى رجعوا مسـتحقين للغضـب، أو لزمهم الغضـب، أو أقرّوا بما أوجب عليهم الغضب، وكلها ترجع إلى معنى الحلول في محل الاستحقاق. ويظهر أن اختلاف العبارات بينهم اختلاف تنوع، لا اختلاف تضاد، لأن الجميع يعود إلى معنى واحد جامع.

ويلاحظ في هذا الموضع أن ابن هشام اقتصر على بيان أحد المعاني اللغوية المعتبرة، دون التعرض لبيان أصـل الاشـتقاق أو تفصيل أوجهه، كما فعل أهل الاشـتقاق، مما يؤكد غلبة الطابع اللغوي المختصر في منهجه.

وبذلك يكون تفسـيره لغوياً منضبطاً، موافقاً لما قرره أهل اللغة والتفسير، مع اقتصاره على بيان المعنى الأصلي دون استطراد في التفصيل الاشتقاقي أو السياقي.

المطلب الحادي عشر: الغريب في قوله تعالى:

﴿فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ (سورة البقرة: ١٠٨).

قال ابن هشام رحمه الله: «سواء السبيل: وسط السبيل[1].

قال حسان بن ثابت:

يا ويح أنصار النبي ورهطه ... بعد المغَيَّبِ في سَواء الملحد[2]

وهذا البيت في قصيدة له سأذكرها في موضعها إن شاء الله تعالى»[3].

التحليل والمناقشة:

الأصـل اللغوي لـ(سَّواء) يدل على الاسـتواء والاعتدال، ومنه السواء بمعنى الوسط، وهو ما

(١) وكذا قال المفسرون، قال الطبري في تفسيره (٤١٦/٢): «وأصل السواء: الوسط؛ ذكر عن عيسى بن عمر النحوي أنه قال: «ما زلت أكتب حتى انقطع سوائي»، يعني وسطي. وأخـرج ابن أبي حاتم فـي تفسيره (٢٩٦١/٩) عـن الحسن أنـه قال: ﴿سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ [القصص: ٢٢] قال: «الطريق المستقيم. ولا شك أن الطريق المستقيم هو الطريق الوسط الذي لا غلو فيه ولا جفاء».

(٢) عزاه ابن الأنباري في الأضداد ص: (٤٢) وأبو علي القالي في المقصور والممدود ص: (٣٤٧) إلى حسان رضي الله عنه، وفي غريب الحديث للخطابي (١٨٨/٢): السواء الوسط.
وهذه القصيدة قالها حسان رضي الله عنه في رثاء النبي ﷺ بعد موته كما في نهاية الأرب (٤٠٢/١٨) ومطلعها:

مـا بـال عـينـك لا تـنـام كـأنّـمـا ... كـحـلـت مـآقـيـهـا بـكـحـل الأرمـد

(٣) سيرة ابن هشام (٥٤٨/١) وقد ذكر القصيدة كاملة كما قال هنا في (٦٦٩/٢-٦٧٠) وكذلك ابن سعد في الطبقات الكبرى (٢٨٠/٢).

قرره ابن هشام بقوله: (وسط السبيل). وقد نصّ أهل اللغة على أن السواء هو الوسط، ونقل الطبري عن عيسى بن عمر استعمال العرب له في معنى الوسط، مما يؤكد أن تفسير ابن هشام جارٍ على الأصل اللغوي.

وقد وافقه جمهور المفسرين، ففسروا (سواء السبيل) بالطريق الوسط أو الطريق المستقيم، وهما معنيان متلازمان؛ لأن الوسط في لسان العرب يُستعمل كثيرًا في معنى العدل والاستقامة، لا مجرد التوسط المكاني، ومن ثم فحمل اللفظ على (الطريق المستقيم) تفسير باللازم، إذ إن الطريق الوسط هو الأقوم والأعدل.

واستشهاد ابن هشام ببيت حسان بن ثابت رضي الله عنه شاهدٌ مناسب، إذ استُعمل فيه (سواء) للدلالة على الوسط، مما يعزز تقريره للمعنى اللغوي.

ويظهر في هذا الموضع أن ابن هشام اقتصر على بيان الأصل الدلالي للفظة، دون التوسع في بيان ما يترتب على الوسط من معنى الاستقامة والاعتدال في السياق القرآني، مما يدل على غلبة الطابع اللغوي في منهجه.

وبذلك يكون تفسيره لغوياً منضبطاً، موافقًا لما عليه جمهور المفسرين، مع اقتصاره على بيان المعنى الأصلي للفظة دون استطراد في أبعادها البلاغية والسياقية.

المطلب الثاني عشر: الغريب في قوله تعالى:

﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ (سورة البقرة: ١٤٤).

قال ابن هشام رحمه الله: «شطره: نحوَه وقَصْدَه[١].

قال عمرو بن أحمر الباهلي[٢] -وباهلة بن يعصر بن سعد بن قيس بن عيلان[٣]- يصف ناقة له:

تعدو بنا شطر جمع وهي عاقدة ... قد كارب العقد من إيفادها الحقبا[٤]

---

(١) وكذا قال أهل التفسير، قال الفراء في معاني القرآن (٨٤/١): «تلقاءه وتُجَاهه»، وقال الطبري رحمه الله في تفسيره (١٧٦/٣): «النحو والقصد والتلقاء، وأخرج نحو ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما من طريق علي بن أبي طلحة، وعن عدد من التابعين».

(٢) قال الآمدي في المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء (ص٤٤): «قال ابن حبيب هو عمرو بن أحمر بن العمرد بن عامر بن عبد شمس بن عبد بن قدام ابن قراص بن معن الشاعر الفصيح وكان يتقدم شعراء أهل زمانه وهو القائل:

إذا ضيعت أول كل أمر ... أبت أعجازه إلا التواء

وقد ذُكرت حاله وأشعاره مع الشعراء المشهورين». وفي معجم الشعراء العرب ص (١٨٠٠): «شاعر جاهلي مخضرم، ولد ونشأ في نجد، أدرك الإسلام وأسلم، وشارك في الفتوحات، واختلف في تاريخ وفاته فقال المرزباني: إنه توفي في عهد عثمان بن عفان، والأرجح أنه توفي في عهد عبد الملك بن مروان كما أشار أبو الفرج الأصفهاني».

(٣) قبيلة باهلة، وباهلة امرأة، أم ولد معن بن مالك بن يعصر، وهي باهلة بنت سعد العشيرة من مذحج ومنهم عمرو بن أحمر الباهلي ومنهم الصحابي الجليل أبو أمامة الباهلي صدي بن عجلان رضي الله عنه. ينظر تهذيب الكمال (١٦١/١٣).

(٤) تعدو أي: الناقة من العدو وهو ما قارب الهرولة وهو دون الجري. وبنا أي: بي وبغلامي فإنه كان زميلي على الناقة. والشطر

وهذا البيت في قصيدة له[1].

وقال قيس بن خويلد الهذلي يصف ناقته:

إن النعوس بها داء مخامرها   فشطرُها نظر العينين محسور

وهذا البيت في أبيات له.

قال ابن هشام رحمه الله: والنعوس: ناقته، وكان بها داء فنظر إليها نظر حسير، من قوله: وهو حسير»[2].

التحليل والمناقشة:

يدور لفظ (شطر) في كلام العرب على معنى الجهة والقصد، ومنه شطر الشيء إذا قصد نحوه، ويأتي أيضًا بمعنى النصف، غير أن السياق يعيّن المراد، وتفسير ابن هشام له هنا بـ (نحوَه وقصدَه) موافق للاستعمال العربي في معنى الجهة والتلقاء، وهو ما قرره الفراء والطبري وغيرهما، ونقلوه عن ابن عباس رضي الله عنهما وجماعة من التابعين.

وقد أحسن ابن هشام الاستدلال بالشواهد الشعرية؛ إذ استُعمل (شطر) في البيتين بمعنى الجهة المقصودة، مما يثبت أن اللفظ في لسان العرب يُطلق على القصد والتوجه، لا على مجرد النصف في كل موضع. وهذا يؤكد عنايته بتقرير الدلالة من خلال الاستعمال الشعري.

ويُلاحظ أن اقتصار ابن هشام على معنى (الجهة والقصد) منضبط بالسياق؛ لأن الآية في تحويل القبلة، فالمقصود التوجه نحو المسجد الحرام، لا نصفه ولا بعضه، وهو ما فهمه المفسرون كذلك.

ويظهر من هذا الموضع استمرار منهجه في تفسير الغريب من جهة أصل الدلالة اللغوية المدعومة بالشاهد، دون التوسع في الأحكام الفقهية المتعلقة باستقبال القبلة أو تفاصيلها.

وبذلك يكون تفسيره صحيحًا لغويًا، موافقًا لجمهور المفسرين، ومعبّرًا عن المعنى السياقي المراد في الآية.

هنا بمعنى الجهة. وجمع: اسم المزدلفة. وسميت به إما لأن الناس يجتمعون بها وإما لأن آدم اجتمع هناك بحواء. والعاقدة: الناقة التي قد أقرت باللقاح لأنها تعقد بذنبها فيعلم أنها حملت. وقيل: العاقدة: التي تضع عنقها على عجزها، والإيفاد: الإسراع مصدر أوفد بالفاء أي: أسرع. والحقب بفتح المهملة والقاف: حبل يشد به الرحل إلى بطن البعير مما يلي ثيله أي: ذكره كي لا يجتذبه التصدير. خزانة الأدب (٦/٢٥٥).

(١) وكذا في الروض الأنف (٤/٣٥٢) ولم أعثر عليه عند غير ابن هشام وكذا البيت الذي يليه.

(٢) سيرة ابن هشام (١/٥٥٠-٥٥١).

المطلب الثالث عشر: الغريب في قوله تعالى:

﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِ﴾ (سورة البقرة: ٢٠٧).

قال ابن هشام رحمه الله: «﴿يَشۡرِي﴾: يبيع نفسه، وشروا: باعوا[١].

قال يزيد بن ربيعة بن مفرغ الحميري[٢]:

وشـــريت بـــــردا ليـتـنـي ... مـن بـعـد بـــرد كـنـت هـامــه[٣]

برد: غلام له باعه[٤]، وهذا البيت في قصيدة له[٥]، وشرى أيضا: اشترى.

قال الشاعر:

فقلت لها لا تجزعي أم مالك ... على ابنيك إن عبد لئيم شراهما»[٦].

التحليل والمناقشة:

الأصـل اللغوي لمادة (شـرى) من الأضداد في لسان العرب، فتأتي بمعنى باع، وتأتي بمعنى اشـترى، غير أن السـياق هو الذي يعيّن المراد. وتفسـير ابن هشام (يشـري: يبيع نفسه) موافق لمـا قـرره أهل اللغة؛ فقد نصّ الخليل والأخفش وغيرهما على أن (شـرى) قـد تأتي بمعنى باع، واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿وَشَرَوۡهُ بِثَمَنِۭ بَخۡسٖ﴾ (يوسف: ٢٠) أي باعوه.

وقد وافق جمهور المفسـرين هذا المعنى في آية البقرة، فحملوا (يشـري نفسه) على بذلها وبيعها ابتغاء مرضـات الله، أي يقدّمها في سـبيل طاعته، وهو تفسير ينسجم مع سياق المدح في الآية. وبيّن الواحدي أن أصـل المادة يدل على الاسـتبدال، ومنه يتفرع معنى البيع والشـراء، وهو تأصيلٌ يردّ المعنيين إلى جامع واحد.

---

(١) قال الخليل رحمه الله في العين (٦/٢٨٢): «وشَرَى يَشْرِي شِرَىً وشِرَاءً وهو شَارٍ، إذا باع». وكذا في معاني القرآن للأخفش (١/١٧٨) في معنى يشري: يقول: «يبيعها» كما تقول: «شريت هذا المتاع» أيً: بعته و«شريته»: اشتريته أيضا، يجوز في المعنيين جميعا. وقال الطبري في تفسيره (٢/٣٤١): والعرب تقول شريته بمعنى بعته».

وبهذا المعنى قال المفسرون كما في تفسير الطبري (٣/٥٨٩) وتفسير ابن أبي زمنين (١/٢١٤) والنكت والعيون (١/٢٦٦٩) وتفسير السمعاني (١/٢٠٩) والكشاف (١/٢٥١)، وغيرها، وقال الواحدي في البسيط (٤/٨٢): «يشري من الأضداد، يقال: شرى إذا باع، وشرى إذا اشترى. وأصله: الاستبدال، قال الله تعالى: ﴿وشروه﴾ [يوسف: ٢٠]. أي: باعوه. ومعنى بيع النفس هاهنا: بذلها لأوامر الله وما يرضاه».

(٢) هو يزيد بن ربيعة بن مفرّغ الحميريّ، حليف لقريش، يقال إنّه كان عبدا للضّحّاك بن عبد عوف الهلاليّ فأنعم عليه، ويقال سمّي أبوه مفرّغا لأنّه كان خاطر على شرب سقاء لبن، فشربه حتّى أتى عليه، مات في زمن الطاعون أيام مصعب بن الزبير. ينظر: الشعر والشعراء (١/٣٤٨) والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم (٦/٩٩).

(٣) يقال: فلان هامة اليوم أوغد، أي يموت في يومه أو في غده. ويقال ذلك للشيخ إذا أسن، والمريض إذا طالت علته. انظر: الكامل في اللغة والأدب (١/٢٩٣).

(٤) أي اسم غلامه، وقد ذكر ذلك الزجاج في معاني القرآن وإعرابه (٢/٧٧)، وقد باعه فندم عليه كما في معالم السنن (٣/١١٠).

(٥) ذكرها الزجاجي في أماليه (ص٤٢).

(٦) سيرة ابن هشام (٢/١٧٥-١٧٦)، ولم أقف على هذا البيت -بعد البحث والتحري- عند غيره.

واستشهاد ابن هشام ببيت يزيد الحميري، وبالبيت الآخر، يؤكد استعمال (شرى) في معنى البيع، مما يعزز اعتماده على الشاهد الشعري في تقرير المعنى.

ويظهر في هذا الموضع أن ابن هشام أحسن تعيين المعنى المناسب للسياق من بين معنيي اللفظ، مع بيان كونه من الأضداد، غير أنه اقتصر على بيان المعنى اللغوي دون التوسع في بيان ما يتضمنه من معنى البذل والتضحية في سبيل الله، وهو ما أبرزَه المفسرون.

وبذلك يكون تفسيره لغوياً منضبطاً، موافقًا لما عليه جمهور أهل التفسير، مع اقتصاره على تقرير المعنى المعجمي المناسب للسياق.

الأصل اللغوي لمادة (شرى) أنها من الأضداد في لسان العرب، فتأتي بمعنى باع، وتأتي بمعنى اشترى، غير أن السياق هو الذي يعيّن المراد، وتفسير ابن هشام لها هنا بـ (يبيع نفسه) موافق لما قرره أهل اللغة؛ فقد نصّ الخليل والأخفش وغيرهما على أن (شرى) قد تأتي بمعنى باع، واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ﴾ [يوسف: ٢٠] أي باعوه.

وقد وافق جمهور المفسرين هذا المعنى في آية البقرة، فحملوا (يشري نفسه) على بذلها وبيعها ابتغاء مرضات الله، أي يقدّمها في سبيل طاعته، وهو تفسير ينسجم مع سياق المدح في الآية. وبيّن الواحدي أن أصل المادة يدل على الاستبدال، ومنه يتفرع معنى البيع والشراء، وهو تأصيلٌ يردّ المعنيين إلى أصل واحد.

واستشهاد ابن هشام ببيت يزيد الحميري، وبالبيت الآخر، يؤكد استعمال (شرى) في معنى البيع، مما يعزز اعتماده على الشاهد الشعري في تقرير المعنى.

ويظهر في هذا الموضع أن ابن هشام أحسن تعيين المعنى المناسب للسياق من بين معنيي اللفظ، مع بيان كونه من الأضداد، كما أنه اقتصر على بيان المعنى اللغوي كعادته دون التوسع في بيان ما يتضمنه من معنى البذل والتضحية في سبيل الله، وهو ما أبرزَه المفسرون.

وبذلك يكون تفسيره لغوياً منضبطاً، موافقًا لما عليه جمهور أهل التفسير، مع اقتصاره على تقرير المعنى اللغوي المناسب للسياق.

◇◇◇

المطلب الرابع عشر: الغريب في قوله تعالى:

﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ﴾ [البقرة: ٢٢٦].

قال ابن هشام رحمه الله: «وفي كتاب الله تعالى: ﴿يُؤْلُونَ﴾ وهو من الأَلْيَة، والأَلِيَّة: اليمين[1].

قال حسان بن ثابت:

آليت ما في جميع الناس مجتهدا ... مني ألية بَرٍّ غير إفناد»[2]

التحليل والمناقشة:

الأصل اللغوي لـ(الإيلاء) مأخوذ من الأليّة، وهي اليمين، يقال: آلى يؤلي إذا حلف، وهو ما قرره ابن هشام موافقًا لما نص عليه أهل اللغة، واستشهد ببيت حسان رضي الله عنه، وهو شاهدٌ صحيح يدل على استعمال (آليت) في معنى حلفت. فبيانه منضبط من جهة الاشتقاق، ولا خلاف بين اللغويين في أن الإيلاء في أصل الوضع هو الحلف.

غير أن الاستعمال القرآني خصّه بمعنى شرعي، وهو الحلف على الامتناع من وطء الزوجة، وهو ما ذكره السلف، وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما، وبه استقر الاصطلاح الفقهي. فانتقل اللفظ من عموم الحلف في اللغة إلى نوعٍ مخصوص منه في الشرع، مع بقاء الأصل اللغوي.

ويظهر في هذا الموضع أن ابن هشام اقتصر على بيان الحقيقة اللغوية، دون التعرض للتقييد الشرعي أو لآثاره الفقهية، مما يؤكد منهجه في تفسير الغريب من حيث أصل الدلالة اللغوي، لا من حيث الأصل الاصطلاحي الشرعي.

وبذلك يكون تفسيره صحيحًا من جهة اللغة، إلا أن تمام فهم الآية يقتضي ضمّ المعنى الشرعي المخصوص الذي استقر عليه اصطلاح الفقهاء، وهو ما تناوله المفسرون وأهل الأحكام.

---

(١) قال في الغريبين في القرآن والحديث (١/٩٦): «الإيلاء: اليمين، وهي الأليَّة، وقد آلى فلان من امرأته». وكذا في شرح ديوان الحماسة (ص٣٩٧) ومجمع الأمثال لأبي الفضل الميداني (٢/٢٣٥).

هذا من حيث الحقيقة اللغوية، وأما الشرعية فقد فسر الإيلاء عند بعض السلف بما يترتب عليه من حكم الظهار، أخرج الطبري في تفسيره (٤/٤٧٦) عن ابن عباس رضي الله عنهما من طريق علي بن أبي طلحة قوله: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ﴾ [البقرة: ٢٢٦]، هو الرجل يحلف لامرأته بالله لا ينكحها، فيتربص أربعة أشهر، فإن أراد أن يعود عن ظهاره كفر، وإذا مضت الأربعة أشهر ولم يفيء ولم يطلق، فقد تنازع العلماء في حكم النكاح وخلافهم وحكم ذلك وكفارته مذكور في كتب أحكام القرآن الكريم وكتب الفقه. ينظر أحكام القرآن لابن العربي (٤/١٨٧) وما بعدها.

والإيلاء اصطلاحاً: هو الحلف على الامتناع من وطء الزوجة مطلقاً أو أكثر من أربعة أشهر(يُنظر: بدائع الصنائع للكاساني (٣/١٦١)، ومنهاج الطالبين للنووي (ص: ٢٤٣)، ومغني المحتاج للشربيني (٥/١٥)، والإقناع للحجاوي (٤/٧٢).) وهو محرم باتفاق المذاهب الفقهية الأربعة لما فيه إيذاء للزوجة وحلف على ترك واجب وتفصيل ذلك في كتب الفقه وأحكام القرآن الكريم.

(٢) سيرة ابن هشام (٢/٣٠٤) والقصيدة في ديوان حسان بن ثابت رضي الله عنه (ص٦٦).

المبحث الثاني:

غريب القرآن الكريم عند ابن هشام في كتابه السيرة النبوية في سورة آل عمران

المطلب الأول: الغريب في قوله تعالى:

﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَـٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾ (سورة آل عمران: ٤٤).

قال ابن هشام رحمه الله: «أقلامهم: سهامهم[١]، يعني قداحهم التي استهموا بها عليها، فخرج قدح زكريا فضمها، فيما قال الحسن بن أبي الحسن البصري[٢]»[٣].

التحليل والمناقشة:

الأصل اللغوي لمادة (قلم) يدل على البري والتسوية، ومنه سُمِّي القلم الذي يُكتب به، وسُمِّي السهم قلمًا لأنه يُبرى ويُسوّى. وتفسير ابن هشام (أقلامهم: سهامهم) موافقٌ لهذا الأصل الاشتقاقي، إذ حمل اللفظ على القداح التي يُستهم بها، وهو ما نصّ عليه الخليل والزجاج والنحاس، وبيّنوه من جهة الاشتقاق.

وقد ورد في كلام بعض أهل اللغة احتمال أن تكون الأقلام هي أقلام الكتابة، غير أن سياق الآية ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَـٰمَهُمْ﴾ يدل على معنى المقارعة والمساهمة، وهو الأنسب بحملها على القداح التي كانوا يقترعون بها، لا على أدوات الكتابة. ومن ثم فإن تفسير ابن هشام منسجمٌ مع السياق ومع ما عليه جمهور أهل التفسير.

ويُلاحظ أن ابن هشام اقتصر على تعيين المعنى اللغوي المناسب، ونقله عن الحسن البصري في بيان كيفية الاستهام، دون التوسع في بيان الخلفية التاريخية أو تفاصيل الروايات.

وبذلك يكون تفسيره لغوياً منضبطاً، موافقًا لما قرره أهل اللغة والتفسير، مع مراعاة تقرير المعنى اللغوي الملائم للسياق دون استطراد في ذكر الروايات.

المطلب الثاني: الغريب في قوله تعالى: ﴿وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ﴾ [آل عمران: ٤٩].

قال ابن هشام رحمه الله: «الأكمه: الذي يولد أعمى[٤]. قال رؤبة بن العجاج:

---

(١) قال الخليل الفراهيدي في العين (١٧٤/٥): «القلم: السهم الذي يجال به بين القوم، ومع كل إنسان قلمه، وقوله تعالى: ﴿أَقْلَـٰمَهُمْ﴾ [آل عمران: ٤٤] أي: سهامهم حيث تساهموا أيهم يكفل مريم. ويقال: بل هي أقلامهم التي كانوا يكتبون بها التوراة». وقال الزجاج في معاني القرآن (٤١٠/١): «ومعنى الأقلام هنا القداح وقال: وإنما قيل للسهم القلم لأنه يقلم أي يبرى، وكل ما قطعت منه شيئا بعد شيء فقد قلمته، من ذلك القلم الذي يكتب به». ومثله قال النحاس ايضاً في معاني القرآن له (٤٠٠/١). وقال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة (١٥/٥-١٦): «القاف واللام والميم أصل صحيح يدل على تسوية شيء عند بريه وإصلاحه ثم قال: قالوا: سمي به لأنه يقلم منه كما يقلم من الظفر، ثم شبه القدح به فقيل: قلم. ويمكن أن يكون القدح سمي قلما لما ذكرناه من تسويته وبريه».

(٢) أخرجه الطبري (٤٠٧/٦-٤٠٩) وأخرج نحوه بأسانيده عن بعض التابعين رحمهم الله.

(٣) سيرة ابن هشام (٥٨٠/١).

(٤) قال الفراهيدي في العين (٣٨٣/٣): «الكمه: العمى الذي يولد عليه ابن آدم. وقد جاء في الشعر من عرض حادث». وقال

◇◇

.... هـرَّجتُ فـارتـد ارتـداد الأكمَهِ[1]

وجمعه: كُمُه».

قال ابن هشام: «هرجت: صحت بالأسد، وجلبت عليه[2].

وهذا البيت في أرجوزة له».

التحليل والمناقشة:

الأصل اللغوي لـ(الكمه) يدل على العمى، غير أن جمهور أهل اللغة خصّوه بالعمى الذي يولد به الإنسان، كما نصّ عليه الخليل وأبو عبيدة والزجاج وغيرهم، وهو المعنى الذي قرره ابن هشام بقوله: (الذي يولد أعمى). وهذا التفسير هو الأشهر في الاستعمال، وعليه جرى أكثر المفسرين.

وقد نقل عن بعض السلف معانٍ أخرى، كقول مجاهد: الذي يبصر بالنهار دون الليل، وقول عكرمة: الأعمش، وهي أقوال يمكن حملها على اختلاف في تحديد نوع العمى، لا في أصل الدلالة، إذ هو بقول الجميع راجع إلى فقدان الإبصار بنوع ما. غير أن حمله على العمى الذي يولد به أظهر؛ لأن المعجزة في إبراء من ولد أعمى أبلغ في الدلالة.

واستشهاد ابن هشام ببيت رؤبة يدل على استعمال اللفظ في معنى العمى، وإن كان بعض أهل اللغة أجاز استعماله في العمى العارض في الشعر، مما يظهر سعة الاستعمال.

ويظهر في هذا الموضع أن ابن هشام اختار المعنى الأشهر الموافق للأصل اللغوي، دون استطراد في ذكر سائر الأقوال أو بيان أثرها في تقوية جانب الإعجاز في الآية، مما يؤكد استمرار منهجه في الاقتصار على تحرير معنى الغريب من جهة الأصل اللغوي.

وبذلك يكون تفسيره لغوياً منضبطاً، موافقًا لأكثر أهل اللغة والتفسير، مع ترك التفصيل في بقية الأوجه المنقولة.

أبو عبيدة في مجاز القرآن (٩٣/١): «الذي يولد من أمه أعمى». وذكر ذلك الزجاج أيضاً في معاني القرآن وإعرابه (٢١٩/٢). وقال في لسان العرب (٥٣٦/١٣): «والأكمه: الذي يولد أعمى. وفي التنزيل العزيز: وتبرئ الأكمه؛ والفعل كالفعل، وربما جاء الكمه في الشعر العمى العارض». وفي غريب الحديث لإبراهيم الحربي (٤٨٢/٢) قال: «والكمه: العمى إلا أنهم اختلفوا كيف هو؟ فحدثنا يوسف بن حماد، عن عبد الأعلى، عن سعيد، عن قتادة: الأكمه: الذي يولد مطموس العين أخبرنا الأثرم، عن أبي عبيدة: الأكمه: الذي يولد أعمى حدثنا محمد بن علي، عن ابن أبي معاذ، عن عبيد، عن الضحاك: الأكمه: الأعمى أخبرني أبو نصر، عن الأصمعي يقال: كمه يكمه كمها إذا عمي حدثنا أبو بكر، عن شبابة، عن ورقاء، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد: الأكمه: الذي يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل حدثنا محمد بن سهل، حدثنا حفص، عن الحكم بن أبان، عن عكرمة: الأكمه: الأعمش». وانظر تفسير مجاهد (ص٢٥٢).

(١) ذكره أبوبكر الأنباري ونسبه لرؤبة. الزاهر في معاني كلمات الناس (٢٧٧/١) وكذلك في لسان العرب (٥٣٦/١٣).

(٢) هرج بالسبع يهرج تهريجًا إذا صاح به. التقفية في اللغة لأبي بشر البندنيجي (ص٢٤٨) ومقصوده بأنه زجر من يماطله ويطلب الشر به كما يُزجَرُ ويُصَاح بالسبع. ينظر شرح ديوان رؤبة (٦٧/٢).

المطلب الثالث: الغريب في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نَبْتَهِلْ﴾ (سورة آل عمران: ٦١).

قال ابن هشام رحمه الله: «قال أبو عبيدة: نبتهل: ندعو باللعنة[١].

قال أعشى بن قيس بن ثعلبة:

لا تقعدن وقد أكلتها حطباً تعوذ من شرها يوما وتبتهل

وهذا البيت في قصيدة له[٢].

يقول: ندعو باللعنة. وتقول العرب: بهل الله فلانا، أي لعنه، وعليه بهلة الله».

قال ابن هشام: «ويقال: بهلة الله، أي لعنة الله، ونبتهل أيضا: نجتهد في الدعاء[٣]»[٤].

التحليل والمناقشة:

يدور أصل مادة (بَهَل) على معانٍ ترجع إلى التخلية والدعاء، ومنه الابتهال وهو: التضرع في الدعاء، والمباهلة: أن يدعو المتخاصمان على بعضهما بلعنة الله. وقد فسّر ابن هشام (نبتهل) بمعنى (ندعو باللعنة)، وهو أحد المعنيين المأثورين عند أهل اللغة، ونقله عن أبي عبيدة، وهو المعنى الذي ينسجم مع تتمة الآية: ﴿فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ﴾.

كما ذكر أن (نبتهل) قد تأتي بمعنى نجتهد في الدعاء، وهو معنى صحيح أيضًا من جهة الاشتقاق، إذ الابتهال يتضمن التضرع والإخلاص في الدعاء، وقد نصّ عليه الجوهري وغيره. غير أن حمله في هذا الموضع على الدعاء باللعنة أخصّ وأوفق بالسياق؛ لأن المباهلة شرعًا تتضمن دعاء كل فريق على الكاذب منهما، واستشهاد ابن هشام ببيت الأعشى يدل على استعمال

---

(١) كما في مجاز القرآن (١/٩٦)، وقال أبوبكر الأنباري في الزاهر في معاني كلمات الناس (١/١٢٢): «معناه: ثم نلتَعِن، ويدعو بعضنا على بعض». وكذا في تهذيب اللغة (٦/١٦٥): «باهلت فلاناً أي لاعنته، وعليه بهلة الله أي: لعنة الله، وذكر معنى آخر قريباً منه في المعنى؛ أي: اجتهد في الدعاء، أي: ليجتهد كل منا في الدعاء ولعن الكاذب منا». وفي الصحاح للجوهري (٤/١٦٤٣): «أي: نخلص في الدعاء». وأصل الابتهال كما يقول ابن فارس في معجم مقاييس اللغة (١/٣١١): «من ثلاثة حروف الباء والهاء واللام أصول ثلاثة أحدها التخلية، والثاني جنس من الدعاء، والثالث قلة في الماء فأما الأول فيقولون: بهلته إذا خليته وإرادته. ومن ذلك الناقة الباهل، وهي التي لا سمة عليها. ويقال التي لا صرار عليها وأما الآخر فالابتهال والتضرع في الدعاء. والمباهلة يرجع إلى هذا، فإن المتباهلين يدعو كل واحد منهما على صاحبه. قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ والثالث البهل وهو الماء القليل».

(٢) وهي القصيدة المشهورة كما في ديوان الأعشى (ص٥٥) وفي شرح القصائد العشر للشيباني (ص٣٠٣) والتي مطلعها:

ودع هريرة أن الركب مرتحل وهل تطيق وداعا أيها الرجل

وفي هذا البيت يقول الأعشى ليزيد بن مسهر الشيباني: «أججت نار الفتنة وأمددتها بالحطب لتزيد في التهابها، ثم تقعد بعيداً عنها مستعيذا من شرها، مبتهلاً إلى الله أن لا ينالك أذاها». ديوان الأعشى (ص٦٢).

(٣) كما أخرج ذلك ابن المنذر في تفسير (١/٢٢٩) عن ابن عباس رضي الله عنهما من طريق ابن جريج قال: ﴿نَبْتَهِلْ﴾ نجتهد. وأخرج البيهقي في السنن الكبرى بسنده إلى ابن عباس رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ قال: «هكذا الإخلاص» يشير بإصبعه التي تلي الإبهام، «وهذا الدعاء» فرفع يديه حذو منكبيه، «وهذا الابتهال» فرفع يديه مدا. السنن الكبرى (٣/٦٣٤) وصححه الألباني في صحيح أبي داود برقم: (١٣٢٣).

(٤) سيرة ابن هشام (١/٥٨٣).

اللفظ في معنى الدعاء والالتجاء، مما يعزز تقريره للمعنى اللغوي.

ويظهر في هذا الموضع أن ابن هشام جمع بين المعنيين اللغويين، مع ترجيح ما يوافق السياق القرآني، دون توسع في بيان أصل الاشتقاق أو تفريع المعاني الثلاثة التي ذكرها أهل اللغة.

وبذلك يكون تفسيره لغوياً منضبطاً، موافقًا لما عليه جمهور أهل التفسير، ومراعيًا لسياق الآية في معنى المباهلة.

المطلب الرابع: الغريب في قوله تعالى:

﴿وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ﴾ [سورة آل عمران: ٧٩].

قال ابن هشام رحمه الله: «الربانيون: العلماء الفقهاء السادة[١]، واحدهم: رباني[٢].

قال الشاعر[٣]:

لو كنت مرتهنا في القوس أفتنني ... منها الكلام ورباني أحبار

قال ابن هشام: القوس: صومعة الراهب. وأفتنني، لغة تميم. وفتنني، لغة قيس.

قال جرير[٤]:

لا وصل إذ صرمت هند ولو وقفت ... لاستنزلتني وذا المسحين في القوس

أي: صومعة الراهب[٥]. والرباني: مشتق من الرب، وهو السيد، وفي كتاب الله: ﴿فَيَسۡقِي رَبَّهُۥ﴾ [يوسف: ٤١]، أي: سيده[٦]»[٧].

---

(١) أخرج عبد الرزاق في تفسيره (٤٠٠/١) بسنده عن أبي رزين في قوله تعالى: ﴿كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ﴾ قال: «حلماء علماء». وأخرج عنه ابن جرير في تفسيره (٥٤٠/٦-٥٤١) بلفظ: حكماء علماء، وعن ابن عباس رضي الله عنهما من طريق سعيد بن جبير قال: كونوا حكماء فقهاء، وعن الحسن: فقهاء علماء، وعن مجاهد فقهاء. وكل هذه المعاني متقاربة.

(٢) قال الزجاج معاني القرآن وإعرابه (٤٣٥/١): الربانيون أرباب العلم والبيان، أي كونوا أصحاب علم، وإنما زيدت الألف والنون للمبالغة في النسب، كما قالوا للكبير اللحية لحياني ولذي الجمة الوافرة جماني. وقال أيضاً (٤٣٦/١): علماء فقهاء ليس معناه كما تعلمون فقط، ولكن ليكن هديكم ونيتكم في التعليم هدى العلماء والحكماء، لأن العالم إنما ينبغي أن يقال له عالم إذا عمل بعلمه، وإلا فليس بعالم. وجاء في الفائق في غريب الحديث (٢٩/٢): الرباني: منسوب إلى الرب بزيادة الألف والنون للمبالغة وهو العالم الراسخ في العلم والدين الذي أمر به الله والذي يطلب بعلمه وجه الله. قال بعضهم: الشارع الرباني العالم العامل المعلم. ونحوه في إيجاز البيان عن معاني القرآن (١٩٦/١) وباهر البرهان في معاني مشكلات القرآن (٣٠٤/١).

(٣) هكذا ذكره ابن هشام بلا نسبة ولم أعثر عليه والمقصود الاستدلال بالبيت على استخدام الرباني بمعنى السيد.

(٤) هو جرير بن عطية بن الخطفي واسمه حذيفة بن بدر ابن سلمة بن عوف بن كليب بن يربوع الشاعر المشهور، قدم دمشق غير مرة، وامتدح يزيد بن معاوية وعبد الملك بن مروان، وأمره في ذلك مشهور، وامتدح الوليد وسليمان ابني عبد الملك، وقدم على عمر بن عبد العزيز، وعلى يزيد بن عبد الملك توفي سنة إحدى عشرة ومائة. انظر: المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم (ص٨٨) ومختصر تاريخ دمشق لابن عساكر للإفريقي (٣٧/٦) وهذا البيت في ديوانه. ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب (١٢٥/١).

(٥) يعني: المراد بالقوس ومقصوده من سوق بيت جرير بيان استخدام القوس بمعنى الصومعة.

(٦) كما أخرجه ابن جرير في تفسيره (١٠٧/١٦) بسنده عن ابن زيد.

(٧) سيرة ابن هشام: (٥٥٤/١-٥٥٥).

التحليل والمناقشة:

لفظ (الرَّبَّانيين) منسوب إلى (الرب) مع زيادة الألف والنون للمبالغة، وهي صيغة تدل على قوة الاتصاف وثبوته، كما نص عليه الزجاج وغيره. وتفسير ابن هشام لهم بـ(العلماء الفقهاء السادة) مندرج تحت هذا الأصل؛ إذ جمع بين معنى العلم والفقه والسيادة، وهي أوصاف تليق بمن نُسب إلى الرب نسبة تعظيم.

وقد فسّر جمهور أهل اللغة والتفسير الرباني بأنه العالم الراسخ في العلم العامل به، الذي يعلّم الناس ويربيهم على مقتضى الشرع، وهو معنى أخص من مجرد السيادة؛ لأن النسبة إلى الرب هنا نسبة تشريف ديني، لا مجرد رئاسة دنيوية. ومن ثم فحملها على (السيد) من جهة الاشتقاق صحيح، لكن السياق يعيّن أن المراد السيادة العلمية والدينية.

ويُلاحظ أن ابن هشام اعتنى ببيان الاشتقاق، وربطه بمعنى الرب السيد، واستشهد بالشعر في بيان بعض الألفاظ التابعة، غير أنه لم يتوسع في إبراز البعد التربوي الذي تضمنته صيغة (رباني)، كما قرره الزجاج وغيره من أن العالم لا يُسمى ربانياً حتى يعمل بعلمه ويهدي به.

وبذلك يكون تفسيره منضبطاً من جهة الاشتقاق اللغوي، موافقًا لأصل النسبة، مع حاجته إلى استكمال المعنى الذي دل عليه السياق من الجمع بين العلم والعمل والتربية.

المطلب الخامس: الغريب في قوله تعالى:

﴿لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكًا﴾ (آل عمران: ٩٦).

قال ابن هشام رحمه الله: «أخبرني أبو عبيدة أن بكة اسم لبطن مكة، لأنهم يتباكون فيها، أي يزدحمون.[١] وأنشدني:

إذا الشريب أخذته أكه[٢] فخله حتى يبك بكه[٣]

أي فدعه حتى يبك إبله، أي يخليها إلى الماء فتزدحم عليه. وهو موضع البيت والمسجد.

---

(١) كما في مجاز القرآن لأبي عبيدة (٩٧/١)، وأخرج عبد الرزاق في تفسير (٤٠٣/١) بسنده عن قتادة قال: وبكة: يبك الناس بعضهم بعضا، الرجال والنساء، يصلي بعضهم بين يدي بعض، ويمر بعضهم بين يدي بعض، لا يصلح ذلك إلا بمكة. وأخرج ابن جرير في تفسيره (٢٤/٦) نحوه عن عدد من التابعين رحمهم الله. وقال في التقفية في اللغة (ص٦١٣): والبك: الدفع، ومنه سميت بكة لأنهم يتباكون فيها أي يتدافعون، وفي العين (٢٨٥/٥): البك: دق العنق، وسميت مكة: بكة، لأن الناس يبك بعضهم بعضا في الطواف، أي: يدفع بعضهم بعضا بالازدحام، ويقال: بل سميت، لأنها كانت تبك أعناق الجبابرة إذا ألحدوا فيها بظلم. وكذا في معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٤٤٥/١) قال: وقيل: إنما سميت ببكة لأنها تبك أعناق الجبابرة. ونسب هذا القول الثعلبي في الكشف والبيان (١٤/٩) لعبد الله بن الزبير رضي الله عنه.

(٢) الأكة: الحر المحتدم الذي لا ريح فيه، ويقال: أصابتنا أكة من حر، وهذا يوم أكة. انظر: الألفاظ لابن السكيت (ص٢٧٩).

(٣) لم أقف عليه في كتب أبي عبيدة التي وقفت عليها، وهكذا نسبه أبوبكر بن الأنباري إلى أبي عبيدة في كتابه الزاهر في معاني كلمات الناس (١٠٦/٢) وفي جمهرة اللغة (٥٨/١): أي خله حتى يورد إبله الحوض حتى تباك عليه فتزدحم، والشريب: الذي يسقي إبله مع إبلك، يقول: فخله حتى يورد إبله فتباك عليه أي تزدحم فيسقي إبله سقية.

◇◇

وهذان البيتان لعامان بن كعب بن عمرو بن سعد بن زيد مناة بن تميم»[(١)].

التحليل والمناقشة:

فسّر ابن هشام (بكّة) بأنها اسم لبطن مكة، وأن أصل تسميتها من (البكّ) وهو الازدحام والدفع، مستندًا إلى ما نقله عن أبي عبيدة، وإلى الشاهد الشعري الدال على استعمال (يبك) في معنى التدافع. وهذا التفسير موافق لما قرره أهل اللغة؛ إذ نصّوا على أن البكّ هو الدفع، ومنه قيل: يتباكّ الناس إذا ازدحموا، وهو معنى يناسب حال الطائفين والعاكفين.

وقد وردت أقوال أخرى في تعليل التسمية، منها أنها سميت بذلك لأنها (تبك أعناق الجبابرة)، أي تكسرهم وتهلكهم إذا ألحدوا فيها، وهو معنى مروي عن بعض السلف، ويمكن ردّه إلى أصل الدفع والإزالة.

ويظهر أن تفسير ابن هشام منسجم مع السياق؛ لأن ذكر (بكة) في الآية متعلق بموضع البيت، وهو الموضع الذي يقع فيه الازدحام بالطواف، فحملها على معنى التدافع أقرب إلى أصل اللغة وإلى واقع الاستعمال.

ويُلاحظ في هذا الموضع استمرار منهجه في الاعتماد على النقل اللغوي والشاهد الشعري، مع الاقتصار على أحد الأقوال المعتبرة دون استقصاء لبقية الأقوال.

وبذلك يكون تفسيره لغوياً منضبطاً، موافقًا لما عليه جمهور أهل اللغة والتفسير في أصل المعنى، مع ترك التفصيل في سائر الأقوال الواردة في سبب التسمية.

---

(١) سيرة ابن هشام (١/١١٤).

◇◇◇

المطلب السادس: الغريب في قوله تعالى: ﴿ءَانَآءَ ٱلَّيۡلِ﴾ (سورة آل عمران: ١١٣).

قال ابن هشام رحمه الله: «آناء الليل: ساعات الليل[١]، وواحدها: إني[٢].

قال المتنخل الهذلي، واسمه مالك بن عويمر[٣]، يرثي أثيلة ابنه[٤]:

حلو ومر كعطف القدح شيمته ... في كل إنْيٍ قضاه الليل ينتعل

وهذا البيت في قصيدة له[٥].

وقال لبيد بن ربيعة، يصف حمار وحش:

يطرب آناء النهار كأنه ... غوي سقاه في التِّجارِ نديم

وهذا البيت في قصيدة له[٦].

ويقال: إنى (مقصور)[٧]، فيما أخبرني يونس[٨]»[٩].

---

(١) كما في مجاز القرآن لأبي عبيدة (١٠٢/١)، وكذلك في التقفية في اللغة (ص٦٨١)، وبه قال الطبري في تفسيره (١٢٥/٧-١٢٩)، ورواه بسنده عن قتادة وغيره، ثم ذكر أقوالاً أخرى منها جوف الليل، ومنها صلاة العشاء الآخرة، ومنها ما بين صلاة المغرب والعشاء، ثم قال ابن جرير رحمه الله: وهذه الأقوال التي ذكرتها على اختلافها، متقاربة المعاني. وذلك أن الله تعالى ذكره وصف هؤلاء القوم بأنهم يتلون آيات الله في ساعات الليل، وهي آناؤه، وقد يكون تاليها في صلاة العشاء تاليا لها آناء الليل، وكذلك من تلاها فيما بين المغرب والعشاء، ومن تلاها جوف الليل، فكلٌ تال له ساعات الليل. غير أن أولى الأقوال بتأويل الآية، قول من قال: عني بذلك تلاوة القرآن في صلاة العشاء، لأنها صلاة لا يصليها أحد من أهل الكتاب»، فوصف الله أمة محمد ﷺ بأنهم يصلونها دون أهل الكتاب الذين كفروا بالله ورسوله. أهـ. والذي يظهر لي أن القول بالعموم في ساعات الليل أولى من تحديد الآناء بصلاة معينة أو وقت معين كما يدل على ذلك أقوال السلف في تفسيرها والله أعلم.

(٢) الإني: واحد آناء الليل مقصور ويكتب بالياء أيضا، وفى واحد آناء الليل ثلاث لغات: إنْي بتسكين النون، وإني بكسر الهمزة، وأنى بفتح الهمزة. المقصور والممدود لأبي علي القالي (ص١٧٣) وقال قطرب في الأزمنة وتلبية الجاهلية (ص٥١): وقالوا في واحد الآناء من قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ءاناء﴾ [آل عمران: ١١٣] [طه: ١٣٠] [الزمر: ٩]: مضى إنْيٌ، منقوص، وإنًى، مقصور، وإنْوٌ وإنىءٌ.

(٣) هو المتنخل الهذلي واسمه مالك بن عويمر بن عثمان بن خنيش بن عادية بن صعصعة بن كعب بن طابخة أخو بني لحيان ابن هذيل بن مدركة جاهلي، من شعراء هذيل وهو صاحب القصيدة الطائية، قال الأصمعي أجود طائية قالتها العرب التي يقول فيها:

وماء قد وردت أميم طام ... عليه موهناً زجل الغطاط

انظر: المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء (ص٢٣٥) ونزهة الألباب في الألقاب (٢٠٠/٢)، وهو مجهول العصر كما في نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب (ص٤١١).

(٤) هو ابن المتنخل الهذلي قتل في أرض لخزاعة يقال لها العجلان كانت بين هذيل وبينهم فيها حرب. معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع (٩٢٢/٣).

(٥) وهو في ديوان الهذليين (٣٥/٢) وفيه مرَّته بدلا من شيمته و(إني) واحد آناء، وآناء الليل: ساعاته. الصحاح للجوهري (٢٢٧٣/٦).

(٦) وهي في ديوان لبيد بن ربيعة العامري (ص١١٧) والتجار جمع تاجر، ونديم الرجل شريبه. لسان العرب (٨٩/٤)، والعين (٥٣/٨).

(٧) فيكتب بالياء. انظر: المقصور والممدود لابن ولاد (ص٧) يعني وإن كان يقرأ ألفاً مثل مِعًى والجمع أمعاء. ينظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٤٥٩/١).

(٨) قال السهيلي في الروض الأنف: (٢٥٣/٤): وذكر ابن هشام في تفسير آناء الليل قال واحد الآناء إني واستشهد عليه بقول الهذلي، ثم أغرب بما حدثه به يونس، فقال ويقال إنى (مقصور) فيما حدثني يونس بن حبيب وهذا الذي قاله آخراً هو لغة القرآن قال الله تعالى: ﴿غير ناظرين إناه﴾ [الأحزاب: ٥٣].

(٩) سيرة ابن هشام ١(٥٥٧/-٥٥٨).

◇◇

التحليل والمناقشة:

فسّر ابن هشام (آناء الليل) بساعات الليل، وجعل واحدها (إني) أو (إنى)، وهو تفسير موافق لأصل الاستعمال في لسان العرب؛ إذ تدل مادة (أنى) هنا على الوقت والحين، ومنه إطلاقها على أجزاء الليل المتعاقبة. وقد استشهد بشعر المتنخل ولبيد لإثبات ورود اللفظة في معنى الحين والساعة، وهو استدلال صحيح يؤكد استعمال العرب لها في هذا المعنى.

وقد نقل المفسرون أقوالًا متعددة في تحديد المراد بآناء الليل؛ فقيل: جوف الليل، وقيل: صلاة العشاء، وقيل: ما بين المغرب والعشاء، غير أن الطبري بيّن تقارب هذه الأقوال، ورجوعها جميعًا إلى معنى التلاوة في بعض ساعات الليل. وإن كان قد رجّح حملها على صلاة العشاء باعتبار خصوصية هذه الأمة، فإن أصل اللفظ في اللغة أعم من التخصيص بوقت معين.

ومن ثم فإن تفسير ابن هشام بساعات الليل هو الأوفق بالأصل اللغوي، والأقرب إلى الجمع بين الأقوال؛ لأن تحديدها بوقت مخصوص يُعد تفسيرًا ببعض أفراد العام، لا قصرًا للفظ عليه.

ويظهر في هذا الموضع أن ابن هشام التزم المعنى اللغوي العام، مدعومًا بالشاهد الشعري، دون الدخول في تفصيل الأقوال التفسيرية أو ترجيح بعضها، وهو ما ينسجم مع منهجه في الاقتصار على تحرير دلالة الغريب من جهة اللغة.

وبذلك يكون تفسيره لغوياً منضبطاً، موافقًا لأصل الدلالة، وأقرب إلى العموم الذي تقتضيه صيغة اللفظ في السياق.

المطلب السابع: الغريب في قوله تعالى:

﴿تُبَوِّئُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ مَقَٰعِدَ لِلۡقِتَالِ﴾ (سورة آل عمران: ١٢١-١٢٢).

قال ابن هشام رحمه الله: «تبوئ المؤمنين: تتخذ لهم مقاعد ومنازل[١].

قال الكميت ابن زيد[٢]:

ليتني كنت قبله ... قد تبوأت مضجعا

وهذا البيت في أبيات له[٣].

---

(١) من بوأ يبوئ، يقال: بوأه منزلا أي أسكنه إياه، وتبوأت منزلا أي اتخذته. انظر: نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار (٦٥/١٤) والتفسير البسيط (٥٦١/٥)، وأخرج ابن أبي حاتم في تفسيره (٧٤٨/٣) بسنده عن سعيد بن جبير في قول الله: ﴿تُبَوِّئُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ قال: توطن.

(٢) هو الكميت بن زيد شاعر مقدم بلغات العرب، خبيرا بأيامها من شعراء مضر والمتعصبين على القحطانية، كان في دولة بني أمية، ولم يدرك بني العباس، قال عنه البلاذري: الشاعر الشيعي، وقال أبو القاسم الآمدي: فهو مكثر جداً وكان يتعمد لإدخال الغريب في شعره وله في أهل البيت الأشعار المشهورة وهي أجود شعره.

انظر: الشعر والشعراء (٢/ ٤٨٥)، الأغاني (٣٢٨/١٦) أنساب الأشراف (١٨٣/١١)، المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم (ص٢٢٣).

(٣) وقد نسبه له كراع النمل الأزدي وقال بأنه يرثى مروعاً، كما في المنتخب من غريب كلام العرب (ص٦٨١) وفي جمهرة اللغة

أي سميع بما تقولون، عليم بما تخفون.

﴿أن تَفْشَلَا﴾ (آل عمران: ١٢٢): أن تتخاذلا، والطائفتان: بنو سلمة بن جشم من الخزرج، وبنو حارثة بن النبيت من الأوس، وهما الجناحان يقول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَلِيُّهُمَا﴾ (آل عمران: ١٢٢): أي المدافع عنهما ما همتا به من فشلهما، وذلك أنه إنما كان ذلك منهما عن ضعف ووهن أصابهما، غير شك في دينهما، فتولى دفع ذلك عنهما برحمته وعائدته، حتى سلمتا من وهونهما وضعفهما، ولحقتا بنبيهما.

قال ابن هشام: حدثني رجل من الأسد[١] من أهل العلم، قال: قالت الطائفتان: ما نحب أنا لم نهم بما هممنا به، لتولى الله إيانا في ذلك[٢]»[٣].

التحليل والمناقشة:

الأصل اللغوي لمادة (بوأ) يدل على الإسكان والتمكين في المكان، يقال: بوأه منزلاً إذا أنزله فيه، وتبوأ المكان إذا اتخذه مقرًّا له. وتفسير ابن هشام (تبوئ المؤمنين: تتخذ لهم مقاعد ومنازل) مندرج تحت هذا الأصل، وهو موافق لما نص عليه أهل اللغة، كما نقل عن سعيد بن جبير أن معناه: توطّن.

واستشهاده ببيت الكميت يؤكد استعمال (تبوأت) في معنى اتخاذ الموضع والمقر، وهو شاهدٌ مناسب يعزز المعنى اللغوي للفظة. ومن جهة السياق، فإن الآية في ترتيب الصفوف يوم أُحد، فحمل اللفظ على معنى إنزالهم منازل القتال وتمكينهم في مواقعهم هو الأنسب.

أما قوله تعالى: ﴿أَن تَفْشَلَا﴾ ففسره بالتخاذل، وهو تفسير صحيح من جهة اللغة، إذ الفشل يدل على الضعف والوهن، وقد بيّن ابن هشام السياق التاريخي للطائفتين، وأبرز معنى ولاية الله لهما، مبيناً أن همّهما كان عن ضعف لا عن نفاق، فجمع بين الدلالة اللغوية والسياق القصصي.

ويظهر في هذا الموضع أن ابن هشام التزم الأصل اللغوي في تفسير الغريب، مع إيراد بيان تاريخي موجز يوضح المراد، دون استطراد في الأحكام أو الخلاف التفسيري.

وبذلك يكون تفسيره لغوياً منضبطاً، موافقًا لأصل الاشتقاق والسياق القرآني، مع اقتصاره

(١٠٩٤/٢) ذكره دون أن ينسبه.

(١) لعله يقصد قبيلة أسد بن خزيمة وهي قبيلة سجل لها التاريخ كثيراً من الحروب والغزوات في الجاهلية والإسلام. معجم قبائل العرب القديمة والحديثة (٢٢/١).

(٢) وقد صح ذلك كما في الصحيحين من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما يقول: فينا نزلت: ﴿إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ﴾ [آل عمران: ١٢٢]. قال: نحن طائفتان: بنو حارثة وبنو سلمة، وما نحب -وقال سفيان مرة: وما يسرني- أنها لم تنزل، لقول الله: ﴿وَٱللَّهُ وَلِيُّهُمَا﴾ [آل عمران: ١٢٢] أخرجه البخاري في صحيحه برقم: (٤٢٨٢) ومسلم في صحيحه برقم: (٢٥٠٥).

(٣) سيرة ابن هشام (١٠٦/٢).

على تقرير المعنى اللغوي وبيان ما يتصل به من سبب النزول.

المطلب الثامن: الغريب في قوله تعالى:

﴿يُمۡدِدۡكُمۡ رَبُّكُم بِخَمۡسَةِ ءَالَٰفٖ مِّنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ [سورة آل عمران: ١٢٥].

قال ابن هشام رحمه الله: «مسومين: معلَمين[١].

بلغنا عن الحسن بن أبي الحسن البصري أنه قال: أعلموا على أذناب خيلهم ونواصيها بصوف أبيض[٢]، فأما ابن إسحاق فقال: كانت سيماهم يوم بدر عمائم بيضا، وقد ذكرت ذلك في حديث بدر[٣]، والسيما: العلامة، وفي كتاب الله عز وجل: ﴿سِيمَاهُمۡ﴾ [سورة الفتح: ٢٩]، أي: علامتهم[٤]، و﴿مُّسَوَّمَةً﴾ [سورة هود: ٨٣] يقول: معلمة[٥]، بلغنا عن الحسن بن أبي الحسن البصري أنه قال: عليها علامة، أنها ليست من حجارة الدنيا، وأنها من حجارة العذاب[٦].

قال رؤبة بن العجاج:

فالآن تبلى بي الجياد السهم

ولا تجاريني إذا ما سوموا   وشخصت أبصارهم وأجذموا

أجذموا بالذال المعجمة: أي أسرعوا، وأجدموا بالدال المهملة: أقطعوا.

---

(١) قال أبو عبيد في مجاز القرآن (١/١٠٣): معلمين. هو من المسوم الذي له سيماء بعمامة أو بصوفة أو بما كان، وقال الزجاج في معاني القرآن (١/٤٦٧): أخذ من السومة، وهي العلامة، كانوا يعلمون بصوفة أو بعمامة أو ما أشبه ذلك، و (مسومين): معلمين. وجائز أن يكون (مسومين): قد سوموا خيلهم وجعلوها سائمة. وقال النحاس في معاني القرآن (١/٤٦٩): لا نعلم اختلافا أن معنى مسومين من السومة إلا عن الاخفش فانه قال مسومين مرسلين. أهـ

ولم أجد هذا في معاني القرآن للأخفش (١/٢٣٣)، وإنما قال: لأنهم سوموا الخيل. وقال بعضهم مسوِّمين معلِمين لأنهم هم سوموا، وبها نقرأ.

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (٧/١٨٨) عن الحسن، وأخرج عبد الرزاق في تفسيره (١/٤١٠) بسنده عن قتادة قال: سيماها صوف في نواصيها وأذنابها. وكذا أخرجه عنه ابن جرير في تفسيره (٧/١٨٧).

(٣) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١١/٣٨٩) برقم: (١٢٠٨٥) وذكر السيوطي في الدر المنثور (٢/٣٠٩) أن ابن إسحاق والطبراني أخرجا عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كانت سيما الملائكة يوم بدر عمائم بيضا قد أرسلوها في ظهورهم. وأخرج الطبري في تفسيره (٧/١٨٨) بسنده عن عبد الله بن الزبير وهشام بن عروة وعباد بن حمزة أن عليهم عمائم صفراً. وأخرجه الطبري بسنده إلى أبي أسيد الساعدي وكان بدرياً أن الملائكة في يوم بدر كانت عليها عمائم صفر. وكذا أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (١/٤١١). بسنده إلى عروة بن الزبير بنحوه.

وقال البغوي في تفسير (٢/١٠١): واختلفوا في تلك العلامة فقال عروة بن الزبير: كانت الملائكة على خيل بلق عليهم عمائم صفر، وقال علي وابن عباس رضي الله عنهم: كانت عليهم عمائم بيض قد أرسلوها بين أكتافهم، وقال هشام بن عروة والكلبي: عمائم صفر مرخاة على أكتافهم، وقال الضحاك وقتادة: كانوا قد أعلموا بالعهن في نواصي الخيل وأذنابها، وروي أن النبي ﷺ قال لأصحابه يوم بدر: «تسوموا فإن الملائكة قد تسومت بالصوف الأبيض في قلانسهم ومغافرهم».

(٤) قال الفراء في معاني القرآن للفراء (٣/٦٩): وهي الصفرة من السهر بالليل.، وأخرج عبد الرزاق في تفسيره (٣/٢١٥) بسنده عن قتادة في قوله تعالى: ﴿سِيمَاهُمۡ﴾ [الفتح: ٢٩] قال: «علامتهم الصلاة، فذلك مثلهم في التوراة، وذكر مثلا آخر في الإنجيل فقال: ﴿كَزَرۡعٍ أَخۡرَجَ شَطۡـَٔهُۥ﴾ [الفتح: ٢٩].

(٥) وقد أخرج الطبري في تفسيره (١٥/٤٣٧-٤٣٨) عن مجاهد نحو ذلك.

(٦) أخرج الطبري في تفسيره (١٥/٤٣٨) عن مجاهد قال: لا تشاكل حجارة الأرض، ونحوه عن قتادة.

وهذه الأبيات في أرجوزة له[١].

والمسومة أيضا: المرعية[٢]، وفي كتاب الله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ﴾ (آل عمران: ١٤) و ﴿فِيهِ تُسِيمُونَ﴾ (النحل: ١٠)، تقول العرب: سوم خيله وإبله، وأسامها: إذا رعاها[٣].

قال الكميت من زيد[٤]:

راعيا كان مسجحا ففقدناه وفقْدُ المسيم هلْكُ السوام[٥]

قال ابن هشام: مسجحا: سلس السياسة محسن إلى الغنم، وهذا البيت في قصيدة له»[٦].

التحليل والمناقشة:

لفظ (مسوِّمين) من مادة (سوم) التي تدل في أصلها على العلامة، ومنه السِّيمَا والسِّيماء، وهي العلامة الظاهرة. وتفسير ابن هشام لها بـ(معلَّمين) موافق لما عليه جمهور أهل اللغة؛ فقد نصّ أبو عبيد والزجاج والنحاس على أن المراد أنهم مُعَلَّمون بعلامة، كعمامة أو صوفة أو نحو ذلك، وهو المعنى الأنسب بسياق الآية في بيان إمداد الله المؤمنين بالملائكة المتميزين بعلامة.

وقد نُقل معنى آخر للمادة، وهو الرعي، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ﴾ و ﴿فِيهِ تُسِيمُونَ﴾، إلا أن حمل (مسوِّمين) هنا على معنى الرعي أو الإرسال بعيد عن سياق القتال، بخلاف معنى التعليم والتمييز. ومن ثم فإن تفسيرها بالمعلمين أرجح وأوفق.

واستشهاد ابن هشام بالشواهد الشعرية في معاني (السوم) يدل على سعة المادة في العربية، غير أنه في هذا الموضع أحسن قصر المعنى على ما يوافق السياق، دون الخوض في توجيهات أخرى غير راجحة.

ويظهر أن ابن هشام التزم الأصل اللغوي الأظهر، موافقًا لجمهور المفسرين، مع بيان بعض الروايات في كيفية التعليم، دون الدخول في تفصيل الخلاف أو ترجيح بين وجوه بعيدة.

---

(١) بحثت فلم أقف عليه في غير سيرة ابن هشام.

(٢) قال أبو حيان في البصائر والذخائر (١٧٥/٨): ومن قال مسوَّمين أراد مرسلين؛ مأخوذٌ من الإبل السّائمة المرسلة في مراعيها.

(٣) وقد جاء في مسائل نافع بن الأزرق (ص٢٢٦): قال: يا ابن عباس: أخبرني عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿فِيهِ تُسِيمُونَ﴾ [النحل: ١٠] قال: فيه ترعون، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت الأعشى وهو يقول:

مشى القوم بالعماد إلى الرّزحى وأعيا المسيم أين المساق

(٤) هو الكميت بن زيد بن الأخنس بن زيد بن مجالد بن ربيعة بن قيس بن الحارث بن مالك بن سعد بن ثعلبة، شاعر الهاشميين، اشتهر في العصر الأموي، كان عالما بآداب العرب ولغاتها، توفي سنة: (١٢٦هـ) ـ انظر: جمهرة النسب (ص١٨١) ومعجم الشعراء (ص٣٤٨) والإكمال لابن ماكولا (١٠٢/٤) والأعلام للزركلي (٢٣٣/٥).

(٥) قال المبرد في الكامل في اللغة والأدب (١٥٢/٣): فالمسيم الذي يسيم إبله أو غنمه ترعى، وكذلك كل شيء من الماشية، فجعل الراعي للناس كصاحب الماشية الذي يسيمها ويسوسها ويصلحها، ومتى لم يرجع أمر الناس إلى واحد فلا نظام لهم، ولا اجتماع لأمورهم.

(٦) وهو في الكامل في اللغة والأدب للمبرد (١٥٠/٣) منسوباً للكميت في رثاء علي رضي الله عنه.

وبذلك يكون تفسيره لغوياً منضبطاً، مستنداً إلى أصل الاشتقاق، ومراعيًا لسياق الآية.

المطلب التاسع: الغريب في قوله تعالى:

﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ﴾ (آل عمران: ١٢٦).

قال ابن هشام رحمه الله: «أي ما سميت لكم من سميت من جنود ملائكتي إلا بشرى لكم، ولتطمئن قلوبكم به، لما أعرف من ضعفكم، وما النصر إلا من عندي، لسلطاني وقدرتي، وذلك أن العز والحكم إلي، لا إلى أحد من خلقي».(١)

التحليل والمناقشة:

فسّر ابن هشام الآية تفسيرًا بيانياً سياقياً، فبيّن أن ذكر الملائكة إنما كان بشرى للمؤمنين وتطميناً لقلوبهم، مع تأكيد أن النصر في حقيقته من عند الله وحده، لا من جهة العدد ولا من جهة المدد. وهذا المعنى موافق لما قرره المفسرون؛ فقد نقل الطبري عن مجاهد وغيره أن الإمداد كان للاستبشار والاطمئنان، وأن حقيقة النصر مردّها إلى مشيئة الله وقدرته.

ويظهر من صياغة ابن هشام أنه لم يقف عند تحرير لفظ (بشرى) من جهة اللغة فحسب، بل انتقل إلى بيان الحكمة من الإخبار بالمدد، وربطه بضعف النفوس البشرية وحاجتها إلى التثبيت، وهو توجيه يتصل بالمعنى العقدي للآية أكثر من اتصاله ببيان مفردة لغوية.

ولا يعارض هذا ما ثبت في السنة من قتال جبريل وميكائيل يوم أُحد؛ إذ يمكن الجمع بين الأمرين بأن الإمداد كان بشرى وتثبيتاً، مع وقوع القتال في بعض المواطن، كما دل عليه الحديث الصحيح، ومن ثم فالمقصود في الآية نفي استقلال الأسباب بالنصر، لا نفي وقوع القتال مطلقاً.

ويُلحظ في هذا الموضع أن ابن هشام توسع نسبياً في بيان المعنى الإجمالي للآية، متجاوزاً الاقتصار على شرح مفردة بعينها، مما يدل على أن منهجه في بعض المواضع يتسع لبيان المعنى الكلي إذا تعلق الأمر بإيضاح المقصود العقدي للنص وإن كان هذا قليل جداً.

وبذلك يكون تفسيره موافقًا لجمهور المفسرين في تقرير أن النصر من عند الله، مع إبراز

---

(١) سيرة ابن هشام (٢/١٠٧-١٠٨) وقد أخرج الطبري في تفسيره (٧/١٩١) بسنده عن ابن إسحاق بنحو ما قاله ابن هشام وأخرج عن مجاهد بأنه جعلهم ليستبشروا بهم وليطمئنوا بهم ولم يقاتلوا معهم يوم أحد ولا قبله إلا يوم بدر.
ولا يعارض هذا دفاع جبريل وميكائيل عن رسول الله ﷺ خاصة كما رواه مسلم في صحيحه (٤/١٨٠٢)، كتاب: الجهاد، بَابٌ: فِي قِتَالِ جِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ أُحُد برقم: (٢٣٠٦) من حديث سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ رضي الله عنه، قَالَ: «لَقَدْ رَأَيْتُ يَوْمَ أُحُد عَنْ يَمِينِ رَسُولِ اللَّه ﷺ وَعَنْ يَسَاره رَجُلَيْنِ عَلَيْهِمَا ثِيَابٌ بِيضٌ، يُقَاتِلَانِ عَنْهُ كَأَشَدِّ الْقِتَالِ مَا رَأَيْتُهُمَا قَبْلُ وَلَا بَعْدُ» وفي لفظ: «يَعْنِي جِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ». وأما الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي رحمه الله فإنه يرى أن قتال الملائكة لم يختص بيوم بدر فقال رحمه الله في تعليقه على شرح مسلم: فيه بيان كرامة النبي ﷺ على الله تعالى وإكرامه إياه بإنزال الملائكة تقاتل معه وبيان أن الملائكة تقاتل وأن قتالهم لم يختص بيوم بدر وهذا هو الصواب خلافا لمن زعم اختصاصه فهذا صريح في الرد عليه وفيه فضيلة الثياب البيض وأن رؤية الملائكة لا تختص بالأنبياء بل يراهم الصحابة والأولياء وفيه منقبة عظيمة لسعد بن أبي وقاص الذي رأى الملائكة. صحيح مسلم بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (٤/١٨٠٢).

البعد التربوي في تثبيت قلوب المؤمنين.

المطلب العاشر: الغريب في قوله تعالى:

﴿لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنقَلِبُوا۟ خَآئِبِينَ﴾ [آل عمران: ١٢٧].

قال ابن هشام رحمه الله: «أي ليقطع طرفا من المشركين بقتل ينتقم به منهم[١]، أو يردهم ﴿أَوْ يَكْبِتَهُمْ﴾ أي: ويرجع من بقي منهم خائبين، لم ينالوا شيئًا مما كانوا يأملون.

﴿أَوْ يَكْبِتَهُمْ﴾: يغمهم أشد الغم، ويمنعهم ما أرادوا.[٢]

قال ذو الرمة[٣]:

ما أنس من شجن لا أنس موقفنا ... في حيرة بين مسرور ومكبوت

و﴿يَكْبِتَهُمْ﴾ أيضا: يصرعهم لوجوههم[٤]»[٥].

التحليل والمناقشة:

فسّر ابن هشام (ليقطع طرفًا) بمعنى ليهلك طائفة من المشركين، وهو تفسير موافق لما قرره المفسرون؛ إذ حمل الطبري (الطرف) على الطائفة والنفر، لا على الجزء الحسي، وهو استعمال عربي معروف يُراد به الجماعة من القوم. ومن ثم فحمل اللفظ على قتل طائفة منهم منسجم مع السياق التاريخي لبدر أو أُحد، على اختلاف الروايات.

---

(١) في مجاز القرآن لأبي عبيد (١٠٣/١): ﴿لِيَقْطَعَ﴾ أي: ليهلك الذين كفروا. ويرى الراغب بأن تخصيص قطع الطرف من حيث إن تنقيص طرف الشيء يتوصل به إلى توهينه وإزالته. انظر: المفردات ص: (٥١٧)، فيؤول ذلك للمعنى الذي ذكره أبو عبيد.

(٢) قال أبو عبيدة في مجاز القرآن (١٠٣/١): تقول العرب: كبته الله لوجهه: أي صرعه الله. وقال ابن قتيبة في غريب القرآن (ص١١٠) بعد أن ذكر قول أبي عبيدة: وقال غيره هو أن يغيظهم ويحزنهم، ثم اختار قول أبي عبيدة فقال: وهو بما قال أبو عبيدة أشبه، ثم علل ذلك بقوله: لأن أهل النظر يرون أن «التاء» فيه منقلبة عن «دال»، كأن الأصل فيه: يَكْبِدُهُم أي يصيبهم في أكبادهم بالحزن والغيظ وشدة العداوة. ومنه يقال: فلان قد أحرق الحزن كبدَه. وأحرقت العداوة كبده.

وذكر الطبري في تفسيره (١٩٢/٧-١٩٣) أن المراد بالطرف الطائفة والنفر، وأخرج بسنده عن قتادة والحسن وغيرهما أن هذه الآية في يوم بدر قطع الله طائفة من المشركين وبقيت طائفة، قال: وقال آخرون إنما عني بذلك من قتل بأحد، وأخرج ذلك عن السدي. وقال السمعاني في تفسيره (٣٥٥/١): من حمل الآية على حرب بدر، فقد كان ذلك القطع منهم يوم بدر؛ فإنه قتل منهم سبعون وأسر سبعون؛ أكثرهم رؤساؤهم، ومن حمل الآية على حرب أحد، فقد قتل منهم ستة عشر فيهم أصحاب الرايات، فكانت النصرة للمسلمين مالم يخالفوا أمر رسول الله ﷺ، فلما خالفوا أمره ذهبت النصرة عنهم.

(٣) هو غيلان بن عقبة ابن بهيش بن مسعود بن حارثة بن عمرو بن ربيعة بن ساعدة ابن كعب بن عوف بن ثعلبة بن ربيعة بن ملكان من بني عدي بن عبد مناة، الشاعر المعروف، من التابعين يروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، سمي بذلك لقوله: أشعثَ باقي رمَّة التقليد. انظر: جمهرة النسب لابن السائب الكلبي (ص٢٨٤) وألقاب الشعراء ومن يعرف منهم بأمه، لأبى جعفر محمدَ بن حبيب (٣٠١/٢) والأنساب للسمعاني (١٤/٦).

وهذا البيت في ديوان ذي الرمة شرح الباهلي (١٨٥١/٣)، والشجن الحزن هنا. الإملاء المختصر في شرح غريب السير لابن أبي الركب (ص٢٣٥).

(٤) وقد ذكر هذا الوجه والذي قبله في معنى يكبتهم الطبري في تفسيره (١٩٣/٧)، وذكر السمعاني في تفسيره (٣٥٥/١) في معنى يكبتهم أربعة أقوال: يهلكهم، يخزيهم، يصرعهم، يكبدهم، ثم قال بأن يخزيهم أصح.

(٥) سيرة ابن هشام (١٠٧/٢-١٠٨).

◇◇

وأمـا (يكبتهم) فذكر له ابن هشـام معاني متعددة: يغمّهم أشـد الغـم، ويمنعهم ما أرادوا، ويصـرعهم لوجوههـم. وهذه المعاني ترجع إلى أصـلٍ واحد هـو الإذلال والإهانة مع الحزن. وقد نصّ أبو عبيدة على أن الكبت هو الصرع والإلقاء على الوجه، وذكر ابن قتيبة أن فيه معنى الغيظ وإصابة الكبد بالحزن، وكلا المعنيين متقارب؛ إذ الصرع والإذلال يفضي إلى الغم والخيبة.

ويُلاحظ أن ابن هشـام جمع بين هذه المعاني دون ترجيح، وهي في حقيقتها اختلاف تنوع، لا تضاد، لأن المقصود في السياق هو إذلالهم وردّهم خائبين بعد أن طمعوا في الظفر.

ويظهر في هذا الموضع أن ابن هشام التزم بيان الدلالة اللغوية للمفردتين، مع ربط (القطع) بوقائع القتال، دون الخوض في تعيين الواقعة المرادة أو تفصيل الخلاف فيها، مما يؤكد اقتصاره على تحرير معنى الغريب من جهة اللغة.

وبذلك يكون تفسيره منضبطاً في الجملة، موافقاً لأقوال أهل اللغة والتفسير، مع إيراده وجوه الدلالة المختلفة تحت أصل جامع هو الإهلاك والإذلال.

المطلب الحادي عشر: الغريب في قوله تعالى:

﴿قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾ (آل عمران: ١٤٦).

قـال ابن هشـام رحمه الله: «واحد الربيين: ربي، وقولهم: الربـاب، لولد عبد مناة بن أد بن طابخة بن إلياس، ولضـبة، لأنهم تجمعوا وتحالفوا، من هذا، يريدون الجماعات. وواحدة الرباب: ربة وربابة وهي جماعات قداح أو عصي ونحوها، فشبهوها بها.»[1]

قال أبو ذؤيب الهذلي[2]:

---

(١) قال ابن منظور في لسان العرب (٤٠٧/١): وقال الزجاج: ربيون، بكسر الراء وضمها، وهم الجماعة الكثيرة. وقيل: الربيون العلماء الأتقياء الصُبُر؛ وكلا القولين حسن جميل. وينظر معاني القرآن للزجاج (٤٧٦/١)، وفي معني القرآن للأخفش (٢٣٥/١): ربيون يعني الذين يعبدون الرب تعالى وواحدها «ربي»، وفي جمهرة اللغة (١٢٨٧/٣): وقال أبو حاتم: قلت للأصمعي: الربة: الجماعة من الناس فلم يقل فيه شيئا، وأوهمني أنه تركه لأن في القرآن ربيون، أي جماعيون، منسوبة إلى الربة.

وفي مسائل نافع بن الأزرق (ص٢٦٩): قال: يا ابن عباس: أخبرني عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ربيون﴾ قال: جموع كثير، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت حسّان بن ثابت وهو يقول:

وإذا معشر تجافوا عن القصد ... حملنا عليهم ربّيا

وقال أبو عبيدة في مجاز القرآن (١٠٤/١): الربيون: الجماعة الكثيرة، والواحد منها ربي. وأخرج عبد الرزاق في تفسيره (٤١٥/١): قال: علماء كثير. وفي غريب القرآن لابن قتيبة (ص١١٣): أي جماعات كثيرة.

وقد ذكر الطبري في تفسيره (٢٦٥/٧-٢٦٩) اختلاف أهل العربية في معنى ﴿ربيون﴾: فقال بعض نحويي البصرة: هم الذين يعبدون الرب، واحدهم «ربي»، وقال بعض نحويي الكوفة: لو كانوا منسوبين إلى عبادة الرب لكانوا «رَبيون» بفتح «الراء»، ولكنه: العلماء والألوف، ثم قال: و«الربيون» عندنا، الجماعات الكثيرة، واحدهم «ربي»، وهم الجماعة، وأخرج ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما من طريق علي بن أبي طلحة وغيره، وأخرج عن ابن زيد أن معنى ربيون: الأتباع.

(٢) في ديوان الهذليين (٦/١) والرِّبابة: خرقة تغطّى بها القداح. ويقال: الرِّبابة هنا هي القداح، واليَسَر: الّذى يضرب بها، وهو المفيض. ويَصْدَع: يفرِّق ويصيح.

وكـــأنـــهـــن ربـــابـــة وكـــأنـــه		يَسَـر يفيض على القـداح ويصدع

وهذا البيت في أبيات له.

وقال أمية بن أبي الصلت[1]:

حـــول شـيـاطـيـنـهـم أبـابـيـل ربـ		يـون شـدوا سِـنَـوَّراً مـدسـورا

وهذا البيت في قصيدة له.

قال ابن هشام: والربابة (أيضا): الخرقة التي تلف فيها القداح.

قال ابن هشام: والسنور: الدروع، والدسر: هي المسامير التي في الحلق[2]». [3]

التحليل والمناقشة:

فسّـر ابن هشام (الربيين) بالجماعات، وبيّن أن الواحد (ربي)، مستأنساً بما ورد في كلام العـرب من إطلاق (الربابة) علـى الجماعة المتحالفة أو القداح المجموعة، فربط اللفظ بأصـل يـدل علـى الاجتماع. وهذا التوجيه منسـجم مـع ما قرره أبو عبيـدة وابن قتيبـة وغيرهما من أن (الربيين) هم الجماعات الكثيرة.

وقد اختلف أهل العربية في اشتقاق اللفظ؛ فقيل: هو منسوب إلى الرب، أي العابدون، وقيل: هو من (الربة) بمعنى الجماعة، ورجّح الطبري أن المراد الجماعات الكثيرة، مستنداً إلى ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره. ومن حمله على العلماء أو الأتباع فإنما فسّره ببعض أفراد الجماعة، لا بمعنى مباين.

ويُلاحظ أن ابن هشـام مال إلى المعنى اللغوي الدال على الاجتماع والكثرة، دون حمله على خصوص العلماء أو العباد، وهو اختيار ينسجم مع سياق الآية التي تصف كثرة من قاتل مع الأنبياء وثباتهم، لا خصوص صفتهم العلمية.

ويظهر في هذا الموضـع اسـتمرار منهجه في تعيين الأصـل اللغوي للفظة، مع الاستشـهاد بالشـعر لإثبات استعمالها، دون الخوض في تفصيل الخلاف الصرفي بين النسبة إلى (الرب) أو إلى (الربة).

وبذلـك يكون تفسـيره موافقاً لقول جمهور المفسـرين في حمل (الربييـن) على الجماعات الكثيرة، مع اقتصاره على البيان اللغوي المختصر.

---

(١) بحثت فلم أقف عليه في غير سيرة ابن هشام.

(٢) وهو كذلك في لسان العرب (٣٨١/٤) و(٢٨٥/٤).

(٣) سيرة ابن هشام (١١٢/٢).

◇◇

المطلب الثاني عشر: الغريب في قوله تعالى:

﴿إِذۡ تَحُسُّونَهُم بِإِذۡنِهِۦ﴾ (آل عمران: ١٥٢).

قال ابن هشام: «الحسُّ: الاستئصال: يقال: حسست الشيء: أي استأصلته بالسيف وغيره[(١)].

قال جرير:

تحسهم السيوف كما تسامى ... حريق النار في الأجم الحصيد

وهذا البيت في قصيدة له[(٢)].

وقال رؤبة بن العجاج[(٣)]:

إذا شكونا سنة حسوسا ... تأكل بعد الأخضر اليبيسا

وهذا البيت في أرجوزة له»[(٤)].

التحليل والمناقشة:

الأصل في مادة (حسّ) يدل على الإدراك بالحاسة، غير أن العرب استعملتها -بغير ألف-

---

(١) كذا في كتب اللغة والمعاني. ينظر معاني القرآن للأخفش (٢٢١/١) ومعاني القرآن للزجاج (٤٧٨/١) وجمهرة اللغة (٩٧/١) ومعاني القرآن للنحاس (٤٩٣/١) وتصحيح الفصيح وشرحه ص: (١٤٧) وذكر الفرق بين حس وأحس فقال: وأما قوله: هل أحسست صاحبك، وحسهم؛ قتلهم، فإن أصل هذين من الحس، الذي تحس به الأشياء، مثل السمع والبصر والشم والذوق واللمس. وكل ما شعرت به فقد أحسسته، ومعناه: أدركته بحسك، أو أدركه حسك. وصار بالألف؛ لأنه بمعنى الإدراك، فقيل أحسسته إحساسا، مثل أدركته إدراكا. ومنه قول الله عز وجل: ﴿فَلَمَّآ أَحَسُّواْ بَأۡسَنَآ﴾ [الأنبياء: ١٢] ومنه قوله تعالى: ﴿هَلۡ تُحِسُّ مِنۡهُم مِّنۡ أَحَدٍ﴾ [مريم: ٩٨] ومنه قول يعقوب: ﴿فَتَحَسَّسُواْ﴾ [يوسف: ٨٧] أي: تعرفوا بإحساسكم. وفاعل أحسست محس. ومفعوله: محَس. والحواس: جمع الحاسة، وهي الحس، اسم على معنى النسب لا على الفعل؛ لأنه لا يقال منه: حسستَ، وأما قوله: حَسَّهم، إذا قتلهم؛ فإن الحَس: كل قتل وهلاك واستئصال لشيء بسرعة. كما قال الله عز وجل: ﴿تَحُسُّونَهُم﴾ أي تقتلونهم قتلا ذريعا. وحقيقته: تأتون على إحساسهم؛ فلا تبقون لهم حسا. ومنه قولهم: قد حس البرد النبات، أي أهلكه وأفسده. والبرد محسة للنبت؛ لأنه يحس النبت، والأشياء.

وقد جاء في مسائل نافع بن الأزرق (ص٨١): قال: يا ابن عباس: أخبرني عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿تَحُسُّونَهُم﴾ قال: تقتلونهم بأمر محمد، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت الشاعر وهو يقول:

ومنا الذي لاقى بسيف محمد ... فحسّ به الأعداء عرض العساكر

وقال أوس بن حجر:

فما غضبوا إنا نحس عليهم ... ولكن رأوا نارا تحصّ وتسفع

وكذا أخرج عبد الرزاق في تفسيره (٤١٦/١) عن قتادة نحوه، وفي غريب القرآن لابن قتيبة (ص١١٣): أي تستأصلونهم بالقتل. وقال الطبري في تفسيره (٤٤٣/٦) و (٢٨٨/٧): الحس بغير ألف هو الإفناء والقتل، وأخرج هذا عن ابن عباس رضي الله عنهما من طريق علي بن أبي طلحة، وعن عدد من التابعين.

(٢) ديوان جرير (٧٢٨/٢).

(٣) نسبه إليه صاحب العباب الزاخر (٨٤/١) والصغاني في والتكملة والذيل والصلة (٣٣٨/٣) وابن منظور في لسان العرب (٢٤٤/٤). وفي المخصص (١٤١/٣) الخضرة بدل الأخضر، وهي اسم يقال لجميع النبات الأخضر، ثم قال: والخضرة لا تؤكل الا أن يراد بها الأخضر. وكذا في المحكم والمحيط الأعظم (٤٩٧/٢) قال: أراد: تأكل بعد الأخضر اليابس؛ إذ الخضرة واليُبْس لا يؤكلان لانهما عرضان.

(٤) سيرة ابن هشام (١١٤/٢).



في معنى القتل والاستئصال، حتى كأن القتل إعدامٌ للإحساس، فلا يبقي للمهلك أثر ولا حركة. وتفسير ابن هشام (الحسّ: الاستئصال) موافق لما نصّ عليه أهل اللغة، وبه فسره جمهور المفسرين، كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما وقتادة وغيرهما.

وقد فرّق أهل اللغة بين (حسّ) و(أحسّ)؛ فالأول يدل على الإفناء والقتل، والثاني على الإدراك والشعور، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَحَسُّواْ بَأْسَنَا﴾. ومن ثم فحمل (تحسّونهم) على معنى القتل الذريع هو الأنسب بالسياق، خاصة وأن الآية في وصف وقعة أحد حين كان المسلمون في أول الأمر يوقعون بالمشركين قتلاً شديدًا.

واستشهاد ابن هشام ببيت جرير ورؤبة يؤكد استعمال اللفظ في معنى الإهلاك، وهو استدلالٌ صحيح يعزز المعنى اللغوي، كما جاءت الشواهد في مسائل نافع وغيره شاهدة على هذا الاستعمال.

ويظهر في هذا الموضع أن ابن هشام اقتصر على بيان المعنى اللغوي الأظهر، دون التعرض للتفريق الصرفي بين (حس) و(أحس)، وإن كان المعنى الذي اختاره هو الموافق لما عليه جمهور المفسرين.

وبذلك يكون تفسيره لغوياً منضبطاً، موافقاً لأقوال السلف وأهل اللغة، ومراعياً لسياق الآية في بيان شدة القتل في أول المعركة.

الخاتمة

الحمد للّه رب العالمين على تيسيره لإتمام هذا البحث، وفيما يأتي أبرز النتائج التي توصلت إليها والتوصيات التي أوصي بها في ختام هذا البحث المبارك.

فأما أهم النتائج فهي:

١- بيان المنهج اللغوي الذي سلكه ابن هشام في تفسير غريب القرآن الكريم من حيث (اعتماده على الاستدلال بالشعر العربي والأراجيز في بيان المعاني.

٢- غزارة الحصيلة اللغوية الأدبية عند ابن هشام رحمه الله من خلال كثرة ما استحضره من أشعار وأراجيز العرب من عصور الاحتجاج، ودقة توظيفها في مواضع الاستشهاد.

٣- بيان جانب من الجوانب التي أضافها ابن هشام على سيرة ابن إسحاق وهو شرح الغريب مما يزيدها قوة وأهمية.

٤- يتبين من خلال صنيع ابن هشام رحمه الله أن المنهج الصحيح في تهذيب الكتب يكون بإضافة ما يستدعيه المقام من شرح وإيضاح واستدلال وترجيح.

٥- اشتمال السيرة النبوية لابن هشام على عدد كبير من ألفاظ غريب القرآن الكريم التي شرحها، مما يستدعي جمعها ودراستها، حيث بلغ ما استخرج في هذا البحث ستة وعشرين موضعاً

في سورة البقرة وآل عمران.

٦- وجود بعض الشـواهد الشـعرية التي لم أجدها عند غيره، مما يجعله مصدراً أصيلاً في هذا الباب.

وأما أهم التوصيات فهي:

١- لو جمع تفسـير ابن هشـام للغريب من جميع كتبه لأصبح موسوعة لتفسير الغريب، ذات مستوى لغوي رفيع، والحاجة لذلك ماسة جداً مع قلة الموسوعات المتخصصة في ذلك.

٢- يمكن أن يكون جمع تفسـير ابن هشام للغريب من خلال كتبه ودراستها موضوعاً لرسالة أو رسائل دكتوراه للمتخصصين في التفسير وعلوم القرآن الكريم.

٣- أن مـن الضـروري أن يعتنـي المتخصصـون في التفسـير بالشـعر العربي في عصـور الاحتجاج، وأن يستشهدوا به على معاني الألفاظ الغريبة، فهي طريقة علماء السلف رحمهم الله.

٤- لايزال علم غريب القرآن الكريم بحاجة إلى مزيد من الدراسة والتحقيق، نظراً لأهميته لكل من تصدى لتفسير القرآن الكريم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.

٢- أحكام القرآن، للقاضي محمد بن عبد الله أبي بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: ٥٤٣هـ)، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ-٢٠٠٣م

٣- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، المحقق: علي محمد البجاوي، الناشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٢ هـ-١٩٩٢م

٤- الاشتقاق، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: ٣٢١هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الجيل، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١١ هـ-١٩٩١م

٥- الإصابة في تمييز الصحابة، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، الطبعة: الأولى، نشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٥ه.

٦- الأضداد، لأبي بكر، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بيان بن سماعة بن فَروة بن قَطَن بن دعامة الأنباري (ت ٣٢٨هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، عام النشر: ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

٧- الأعلام، لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار - مايو ٢٠٠٢م

٨- الأغاني، لأبي الفرج علي بن الحسين بن محمد بن أحمد المرواني الأموي القرشي الأصبهاني (ت٣٥٦هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

٩- الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل (الإقناع لطالب الانتفاع)، لموسى بن أحمد بن موسى الحجاوي، ت: ٩٦٨هـ، نشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ.

١٠- الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، لسعد الملك، أبي نصر علي بن هبة الله بن جعفر بن ماكولا (المتوفى: ٤٧٥هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١١هـ-١٩٩٠م

١١- الألفاظ، لابن السكيت، أبي يوسف يعقوب بن إسحاق (ت٢٤٤هـ)، المحقق: فخر الدين قباوة، الناشر: مكتبة لبنان، ط١، ١٩٩٨م.

١٢- ألقاب الشعراء ومن يعرف منهم بأمه، لأبى جعفر محمد بن حبيب، [مطبوع ضمن كتاب (نوادر المخطوطات)]، لمحمد بن حبيب، تحقيق: عبد السلام هارون، الناشر: شركة



مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الثانية، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٢ م

١٣- الأمالي، لعبد الرحمن بن إسحاق البغدادي النهاوندي الزجاجي، أبي القاسم (ت ٣٣٧هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، الناشر: دار الجيل - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

١٤- الإملاء المختصر في شرح غريب السير، لمصعب بن محمد (أبي بكر) بن مسعود الخشني الجياني الأندلسي، أبي ذر، ويعرف كأبيه، بابن أبي الركب (المتوفى: ٦٠٤هـ)، استخرجه وصححه: بولس برونله، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان

١٥- إنباه الرواة على أنباه النحاة، لجمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي (المتوفى: ٦٤٦هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار الفكر العربي -القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ -١٩٨٢م.

١٦- الأنساب، لعبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبي سعد (المتوفى: ٥٦٢هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة: الأولى، ١٣٨٢ هـ-١٩٦٢م

١٧- إيجاز البيان عن معاني القرآن، لمحمود بن أبى الحسن بن الحسين النيسابوري أبي القاسم، نجم الدين (ت نحو ٥٥٠هـ)، المحقق: الدكتور حنيف بن حسن القاسمي، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٥ هـ

١٨- باهر البرهان في معاني مشكلات القرآن، لمحمود بن أبي الحسن (علي) بن الحسين النيسابوري الغزنوي، أبي القاسم، الشهير بـ (بيان الحق) (المتوفى: بعد ٥٥٣هـ)، المحقق (رسالة علمية): سعاد بنت صالح بن سعيد بابقي، الناشر: جامعة أم القرى - مكة المكرمة حرسها الله تعالى، عام النشر: ١٤١٩ هـ-١٩٩٨م

١٩- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، ت: ٥٨٧هـ، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ.

٢٠- البداية والنهاية، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ-١٩٩٧ م، سنة النشر: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م

٢١- البصائر والذخائر، لأبي حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس (ت نحو ٤٠٠هـ)، المحقق: د/ وداد القاضي، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

٢٢- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة العصرية -

لبنان - صيدا.

٢٣- تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمّد مرتضى الحسيني الزَّبيدي، تحقيق: جماعة من المختصين، من إصدارات: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، عام: (١٣٨٥- ١٤٢٢هـ) = (١٩٦٥ - ٢٠٠١م).

٢٤- تاريخ الإسلام، ووفيات المشاهير والأعلام، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، المحقق: د.بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ.

٢٥- تاريخ بغداد، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ) المحقق: د.بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٦- تاريخ خليفة خياط، لأبي عمرو خليفة بن خياط بن خليفة الشيباني العصفري البصري (ت ٢٤٠هـ)، المحقق: د. أكرم ضياء العمري، الناشر: دار القلم، مؤسسة الرسالة-دمشق، بيروت، الطبعة الثانية: ١٣٩٧هـ.

٢٧- تاريخ الرسل والملوك = تاريخ الطبري، لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبي جعفر الطبري (ت ٣١٠هـ) ومعه صلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي، (المتوفى: ٣٦٩هـ)، الناشر: دار التراث - بيروت، الطبعة: الثانية - ١٣٨٧ هـ

٢٨- التاريخ الكبير، لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبي عبد الله (المتوفى: ٢٥٦هـ)، الطبعة: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان.

٢٩- تاريخ ابن يونس المصري، لعبد الرحمن بن أحمد بن يونس الصدفي، أبي سعيد (ت ٣٤٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ.

٣٠- تصحيح الفصيح وشرحه، لأبي محمد عبد الله بن جعفر بن محمد بن دُرُسْتَوَيْه بن المرزبان (ت٣٤٧هـ)، المحقق: محمد بدوي المختون، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة، د ط، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

٣١- التَّفْسِيرُ البَسِيْط، لأبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت ٤٦٨هـ)، أصل تحقيقه في (١٥) رسالة دكتوراة بجامعة الإمام محمد بن سعود، ثم قامت لجنة علمية من الجامعة بسبكه وتنسيقه، نشر: عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠هـ.

٣٢- تفسير البغوي معالم التنزيل في تفسير القرآن، لمحيي السنة، أبي محمد الحسين بن



مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ)، تحقيق: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، نشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٣٣- تفسير الثعلبي الكشف والبيان عن تفسير القرآن، لأحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبي إسحاق (المتوفى: ٤٢٧هـ)، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٣٤- تفسير ابن أبي حاتم = تفسير القرآن العظيم، لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت ٣٢٧هـ)، تحقيق: أسعد محمد الطيب، نشر: مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة - ١٤١٩هـ.

٣٥- تفسير السمعاني = تفسير القرآن، لأبي المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، نشر: دار الوطن، الرياض، السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

٣٦- تفسير عبد الرزاق، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: ٢١١هـ)، دراسة وتحقيق: د. محمود محمد عبده، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، سنة ١٤١٩هـ.

٣٧- تفسير الكتاب العزيز وإعرابه، لعبيد الله بن أحمد بن عبيد الله، ابن أبي الربيع القرشي الأموي العثماني الإشبيلي (المتوفى: ٦٨٨هـ)، المحقق: علي بن سلطان الحكمي، الناشر: الجامعة الإسلامية بالدينة المنورة، الطبعة: الأعداد ٨٥ - ١٠٠ السنوات ٢٢ - ٢٥ المحرم ١٤١٠ هـ-ذو الحجة ١٤١٣هـ.

٣٨- تفسير ابن كثير = تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٣٩- تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، لمحمد بن محمد بن محمود، أبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)، المحقق: د. مجدي باسلوم، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م

٤٠- تفسير مجاهد، لأبي الحجاج مجاهد بن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي (المتوفى: ١٠٤هـ)، المحقق: الدكتور محمد عبد السلام أبو النيل، الناشر: دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٠ هـ-١٩٨٩م.

٤١- تفسير ابن المنذر = كتاب تفسير القرآن، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت ٣١٩ هـ)، قدم له الأستاذ الدكتور: عبد الله بن عبد المحسن التركي، حققه وعلق

عليه الدكتور: سعد بن محمد السعد، نشر: دار المآثر - المدينة النبوية، الطبعة: الأولى ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

٤٢-

٤٣- تقريب التهذيب، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد عوامة، نشر: دار الرشيد، سوريا، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ه – ١٩٨٦م.

٤٤- التقفية في اللغة، لأبي بشر، اليمان بن أبي اليمان البَندنيجي، (ت ٢٨٤ هـ)، المحقق: د. خليل إبراهيم العطية، الناشر: الجمهورية العراقية - وزارة الأوقاف - إحياء التراث الإسلامي (١٤) - مطبعة العاني – بغداد، عام النشر: ١٩٧٦ م

٤٥- التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية، للحسن بن محمد بن الحسن الصغاني (ت ٦٥٠ هـ)، المحققون: جـ ١ / حققه عبد العليم الطحاوي، راجعه عبد الحميد حسن، السنة ١٩٧٠ م، جـ ٢ / حققه إبراهيم إسماعيل الأبياري، راجعه محمد خلف الله أحمد، السنة ١٩٧١ م، جـ ٣ / حققه محمد أبو الفضل إبراهيم، راجعه د. محمد مهدي علام، السنة ١٩٧٣ م، جـ ٤/ حققه عبد العليم الطحاوي، راجعه عبد الحميد حسن، السنة ١٩٧٤ م، جـ ٥ / حققه إبراهيم إسماعيل الأبياري، راجعه محمد خلف الله أحمد، السنة ١٩٧٧ م، جـ ٦ / حققه محمد أبو الفضل إبراهيم، راجعه د. محمد مهدي علام، السنة ١٩٧٩ م، الناشر: مطبعة دار الكتب، القاهرة

٤٦- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ليوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبي الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي المزي (ت ٧٤٢هـ)، تحقيق: د. بشار عواد معروف، نشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٠هـ.

٤٧- تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبي منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.

٤٨- جامع البيان في تأويل القرآن، لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبي جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، نشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٤٩- الجرح والتعديل، لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت ٣٢٧هـ)، نشر: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٢٧١هـ ١٩٥٢م.

٥٠- جمع الجوامع المعروف بـ (الجامع الكبير)، لجلال الدين السيوطي (٨٤٩ - ٩١١هـ)، تحقيق: مختار إبراهيم الهائج، عبد الحميد محمد ندا، حسن عيسى عبد الظاهر، نشر: الأزهر الشريف، القاهرة، جمهورية مصر العربية، الطبعة: الثانية، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٥١- جمهرة اللغة، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: ٣٢١هـ)، المحقق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م

٥٢- جمهرة النسب، المؤلف: ابن الكلبي، رواية: أبي سعيد السكري، عن ابن حبيب، عنه، حققها وأكملها ونسقها: عبد الستار أحمد فراج، وقف على طبعه: محمد خليفة التونسي، الناشر: مطبعة حكومة الكويت (سلسلة التراث العربي - وزارة الإعلام بالكويت - ٢١)، عام النشر: ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م.

٥٣- الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة، لمحمد بن أبي بكر بن عبد الله بن موسى الأنصاري التِّلمساني المعروف بالبُرِّي (ت بعد ٦٤٥هـ)، نقحها وعلق عليها: د محمد التونجي، الأستاذ بجامعة حلب، الناشر: دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع – الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

٥٤- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، لعبد القادر بن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الرابعة، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

٥٥- الدر المنثور، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، الناشر: دار الفكر - بيروت

٥٦- ديوان الإسلام، لشمس الدين أبي المعالي محمد بن عبد الرحمن بن الغزي (المتوفى: ١١٦٧هـ)، المحقق: سيد كسروي حسن، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١١ هـ-١٩٩٠م.

٥٧- ديوان الاعشى، لميمون بن قيس بن جندل، من بني قيس بن ثعلبة الوائلي، أبي بصير، المعروف بأعشى قيس (المتوفى: ٧هـ).

٥٨- ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان محمد أمين طه، الناشر: دار المعارف – مصر، ط٣، د ت.

٥٩- ديوان حسان بن ثابت، لحسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي الأنصاري، أبي الوليد (المتوفى: ٥٤هـ).

٦٠- ديوان ذي الرمة، الناشر: المكتب الإسلامي – دمشق- بيروت، ط١، ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م.

٦١- ديوان لبيد بن ربيعة العامري، للَبِيد بن ربيعة بن مالك، أبو عقيل العامري الشاعر معدود من الصحابة (ت ٤١هـ)، اعتنى به: حمدو طمّاس، الناشر: دار المعرفة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

٦٢- ديوان الهذليين، الناشر: الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة (مصورة عن طبعة

دار الكتب)، د ط، ١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م.

٦٣- الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (ت ٥٨١هـ)، المحقق: عمر عبد السلام السلامي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م

٦٤- الزاهر في معاني كلمات الناس، لمحمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبي بكر الأنباري (المتوفى: ٣٢٨هـ)، المحقق: د. حاتم صالح الضامن، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٢ هـ-١٩٩٢

٦٥- سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبي عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ ٤، ٥)، نشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة: الثانية، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

٦٦- السنن الكبير، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية — القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م

٦٧- سير أعلام النبلاء، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى : ٧٤٨هـ)، تحقيق : مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، نشر : مؤسسة الرسالة، الطبعة : الثالثة ، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

٦٨- السيرة النبوية لابن هشام، لعبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبي محمد، جمال الدين (ت ٢١٣هـ)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الثانية، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥ م.

٦٩- شرح أدب الكاتب، لابن قتيبة، لموهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر بن الحسن، أبي منصور ابن الجواليقي (المتوفى: ٥٤٠هـ)، قدم له: مصطفى صادق الرافعي، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت

٧٠- شرح ديوان الحماسة (ديوان الحماسة: اختاره أبو تمام حبيب بن أوس ت ٢٣١ هـ)، ليحيى بن علي بن محمد الشيبانيّ التبريزي، أبي زكريا (ت ٥٠٢هـ)، الناشر: دار القلم - بيروت

٧١- شرح ديوان رؤبة بن العجاج، لرؤبة بن عبد الله العجاج بن رؤبة التميمي السعدي، أبي الجحاف (المتوفى: ١٤٥هـ).

٧٢- شرح القصائِد العشر، ليحيى بن علي بن محمد الشيبانيّ التبريزي، أبي زكريا (ت ٥٠٢هـ)، الناشر: عنيت بتصحيحها وضبطها والتعليق عليها للمرة الثانية: إدارة الطباعة

المنيرية، عام النشر: ١٣٥٢ هـ

٧٣- الشعر والشعراء، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ)، الناشر: دار الحديث، القاهرة، عام النشر: ١٤٢٣هـ.

٧٤- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

٧٥- صحيح البخاري، لأبي عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري الجعفي، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، ١٣١١هـ، بأمر السلطان عبد الحميد الثاني، ثم صَوّرها بعنايته: د. محمد زهير الناصر، وطبعها الطبعة الأولى عام ١٤٢٢ه، لدى دار طوق النجاة، بيروت، مع إثراء الهوامش بترقيم الأحاديث لمحمد فؤاد عبد الباقي، والإحالة لبعض المراجع المهمة.

٧٦- صحيح سنن أبي داود، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠ هـ)، الناشر: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م

٧٧- صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ - ٢٦١ هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (ثم صورته دار إحياء التراث العربي ببيروت، وغيرها)، عام النشر: ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.

٧٨- طبقات فحول الشعراء، لمحمد بن سلّام بن عبيد الله الجمحي بالولاء، أبي عبد الله (المتوفى: ٢٣٢هـ)، المحقق: محمود محمد شاكر، الناشر: دار المدني - جدة

٧٩- الطبقات الكبرى، لمحمد بن سعد بن منيع الزهري (ت ٢٣٠ هـ)، تحقيق: الدكتور علي محمد عمر، نشر: مكتبة الخانجي، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٨٠- العباب الزاخر واللباب الفاخر، لرضي الدين الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر العدوي العمري القرشي الصغاني الحنفي (ت ٦٥٠هـ)، تاريخ النشر بالشاملة: ٨ ذو الحجة ١٤٣١

٨١- العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠هـ)، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال

٨٢- غريب الحديث، لإبراهيم بن إسحاق الحربي أبي إسحاق (ت ٢٨٥)، المحقق: د. سليمان إبراهيم محمد العايد، الناشر: جامعة أم القرى - مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٥

٨٣- غريب الحديث، لأبي سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف



بالخطابي (المتوفى: ٣٨٨هـ)، المحقق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، وخرج أحاديثه: عبد القيوم عبد رب النبي، الناشر: دار الفكر، الطبعة: ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م

٨٤- غريب القرآن في شعر العرب، (مسائل نافع بن الأزرق لعبد الله بن عباس - رضي الله عنه وعن أبيه)، عن الصحابي عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس (المتوفى: ٦٨هـ) - رضي الله عنهما

٨٥- الغريبين في القرآن والحديث، لأبي عبيد أحمد بن محمد الهروي (المتوفى ٤٠١ هـ)، تحقيق ودراسة: أحمد فريد المزيدي، قدم له وراجعه: أ. د. فتحي حجازي، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م

٨٦- الكامل في اللغة والأدب، لمحمد بن يزيد المبرد، أبي العباس (ت ٢٨٥هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار الفكر العربي – القاهرة، الطبعة: الطبعة الثالثة ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م

٨٧- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (مع الكتاب حاشية الانتصاف فيما تضمنه الكشاف لابن المنير الإسكندري (ت ٦٨٣)، وتخريج أحاديث الكشاف للإمام الزيلعي). لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت ٥٣٨هـ)، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٠٧هـ.

٨٨- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، لأبي إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي (المتوفى: ٤٢٧ هـ)، أشرف على إخراجه: د. صلاح باعثمان، د. حسن الغزالي، أ. د. زيد مهارش، أ. د. أمين باشه، تحقيق: عدد من الباحثين (٢١) مثبت أسماؤهم بالمقدمة (ص: ١٥)، أصل الكتاب: رسائل جامعية (غالبها ماجستير) لعدد من الباحثين، نشر: دار التفسير، جدة - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

٨٩- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن على، أبي الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت ٧١١هـ)، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، نشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤هـ.

٩٠- لسان الميزان، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، نشر: دار البشائر الإسلامية، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٢م.

٩١- مجاز القرآن، لأبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري (المتوفى: ٢٠٩هـ)، المحقق: محمد فواد سزكين، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة: ١٣٨١هـ.

٩٢- مجمع الآداب في معجم الألقاب، لكمال الدين أبي الفضل عبد الرزاق بن أحمد المعروف بابن الفوطي الشيباني (ت ٧٢٣ هـ)، المحقق: محمد الكاظم، الناشر: مؤسسة الطباعة والنشر- وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة: الأولى، ١٤١٦ هـ

٩٣- مجمع الأمثال، لأبي الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري (المتوفى: ٥١٨هـ)، المحقق: محمد محيى الدين عبد الحميد، الناشر: دار المعرفة - بيروت، لبنان

٩٤- المحكم والمحيط الأعظم، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي [ت: ٤٥٨هـ]، المحقق: عبد الحميد هنداوي، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م

٩٥- مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، لمحمد بن مكرم بن على، أبي الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ)، المحقق: روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع، دار النشر: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق - سوريا، الطبعة: الأولى، ١٤٠٢ هـ-١٩٨٤م

٩٦- المخصص، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، المحقق: خليل إبراهم جفال، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م

٩٧- مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، لشمس الدين أبي المظفر يوسف بن قِزْأُوغلي بن عبد الله المعروف بـ (سبط ابن الجوزي) (٥٨١ - ٦٥٤ هـ)، تحقيق وتعليق: محمد بركات، كامل محمد الخراط، عمار ريحاوي، محمد رضوان عرقسوسي، أنور طالب، فادي المغربي، رضوان مامو، محمد معتز كريم الدين، زاهر إسحاق، محمد أنس الخن، إبراهيم الزيبق، الناشر: دار الرسالة العالمية، دمشق – سوريا، الطبعة: الأولى، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م

٩٨- مسند الإمام أحمد، لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (١٦٤ - ٢٤١ هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، نشر: دار الحديث - القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٩٩- مسند أبي داود الطيالسي، لأبي داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي (ت ٢٠٤ هـ)، المحقق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر - مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م

١٠٠- المطلع على ألفاظ المقنع، لمحمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، أبي عبد الله، شمس الدين (المتوفى: ٧٠٩هـ)، المحقق: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، الناشر: مكتبة السوادي للتوزيع، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م

١٠١- معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، لأبي سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (المتوفى: ٣٨٨هـ)، الناشر: المطبعة العلمية - حلب، الطبعة: الأولى ١٣٥١ هـ-١٩٣٢م

١٠٢- معاني القرآن، لأبي الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، المعتزلي

المعروف بالأخفش الأوسط (ت ٢١٥هـ)، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م

١٠٣- معاني القرآن، لأبي زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء (ت ٢٠٧هـ)، المحقق: أحمد يوسف النجاتي / محمد علي النجار / عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، الناشر: دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر

١٠٤- معاني القرآن وإعرابه، لإبراهيم بن السري بن سهل، أبي إسحاق الزجاج (ت ٣١١هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، نشر: عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٠٥- معجم الشعراء، للإمام أبي عبيد الله محمد بن عمران المرزباني (المتوفى: ٣٨٤ هـ)، بتصحيح وتعليق: الأستاذ الدكتور ف. كرنكو، الناشر: مكتبة القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤٠٢ هـ-١٩٨٢م

١٠٦- معجم الشعراء العرب: تم جمعه من موقع الموسوعة الشعرية، عدد الصفحات: ٢٣٢٨، تاريخ النشر بالشاملة: ٨ ذو الحجة ١٤٣١هـ.

١٠٧- معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، لعمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشق (ت ١٤٠٨هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: السابعة، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م.

١٠٨- المعجم الكبير، لسليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبي القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠هـ)، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار النشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة، الطبعة: الثانية

١٠٩- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، لأبي عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي (ت ٤٨٧هـ)، الناشر: عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٣هـ.

١١٠- معجم متن اللغة (موسوعة لغوية حديثة)، لأحمد رضا (عضو المجمع العلمي العربي بدمشق)، الناشر: دار مكتبة الحياة — بيروت.

١١١- معجم المفسرين (من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر)، لعادل نويهض، قدم له: مُفتي الجمهورية اللبنانية الشَّيْخ حسن خالد، الناشر: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت — لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م

١١٢- معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبي الحسين (ت ٣٩٥هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١١٣- مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: ٨٥٥هـ)، تحقيق: محمد

حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧ هـ-٢٠٠٦م

١١٤- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لشمس الدين محمد بن أحمد الشربيني، ت: ٩٧٧هـ، نشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ.

١١٥- المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: ٥٠٢هـ)، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٢هـ.

١١٦- المقصور والممدود، لأبي علي القالي إسماعيل بن القاسم (٢٨٠ هـ - ٣٥٦ هـ)، المحقق: د. أحمد عبد المجيد هريدي (أبو نهلة).، الناشر: مكتبة الخانجي – القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.

١١٧- المنتخب من غريب كلام العرب، لأبي الحسن علي بن الحسن الهُنائي الأزدي، الملقب بكراع النمل (ت بعد ٣٠٩هـ)، المحقق: محمد بن أحمد العمري، الناشر: جامعة أم القرى – مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.

١١٨- منهاج الطالبين، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، ت: ٦٧٦هـ، نشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ.

١١٩- المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي (المتوفى: ٣٧٠هـ)، المحقق: الأستاذ الدكتور ف. كرنكو، الناشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١ هـ-١٩٩١م

١٢٠- نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، لبدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العيني الحنفي، المحقق: ياسر بن إبراهيم أبو تميم، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – قطر، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

١٢١- نزهة الألباب في الألقاب، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، المحقق: عبد العزيز محمد بن صالح السديري، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م

١٢٢- نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب، لابن سعيد الأندلسي، المحقق: الدكتور نصرت عبد الرحمن، الناشر: مكتبة الأقصى، عمان - الأردن

١٢٣- النكت والعيون، = تفسير الماوردي، لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)، المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان.



١٢٤- نهاية الأرب في فنون الأدب، لأحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري، شهاب الدين النويري (ت ٧٣٣هـ)، الناشر: دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ

١٢٥- الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، لأبي محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (المتوفى: ٤٣٧هـ)، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، نشر: مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

١٢٦- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي (المتوفى: ٦٨١هـ)، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الجزء: ١ - الطبعة: ٠، ١٩٠٠، الجزء: ٢ - الطبعة: ٠، ١٩٠٠، الجزء: ٣ - الطبعة: ٠، ١٩٠٠، الجزء: ٤ - الطبعة: ١، ١٩٧١، الجزء: ٥ - الطبعة: ١، ١٩٩٤، الجزء: ٦ - الطبعة: ٠، ١٩٠٠، الجزء: ٧ - الطبعة: ١، ١٩٩٤.

◇◇◇

Indexing, Registration, Identifiers, and Access Channels

The Journal of Islamic Scientific Research is a peer-reviewed academic journal that adheres to recognized professional standards in scholarly publishing and peer review, and operates in accordance with clear and transparent editorial policies.

First: Legal Registration and Licensing

- The journal is licensed by the Ministry of Information in the Republic of Lebanon under License No. 2004 / 364.
- The journal holds the International Standard Serial Number (ISSN) for both its print and electronic editions:

Print: ISSN 2708 - 1796

Online: ISSN 2708 - 180X

Second: Databases and Research Platforms

- The journal's contents are made available through a number of specialized research databases and platforms, including:

- e-Marefa
- Dar Almandumah

Third: Regional Citation Indicators

- The journal is indexed/evaluated within the Arab Citation and Impact Factor (ARCIF), a regional Arabic citation indicator that assesses the impact of Arabic scholarly journals based on citation data.

Fourth: Identifiers and International Standards

- Published articles are assigned permanent digital identifiers (DOIs) through Crossref, ensuring link persistence, traceability, and reliable citation.

Fifth: Academic Access and Dissemination Channels

- The journal's publications are made available through academic channels and platforms that contribute to enhancing research dissemination and accessibility for scholars.

For official updates related to indexing, indicators,
and identifiers, please visit the journal's official website:

https://www.joisr.com

QR Code - Official Journal Website



◇◇◇

- **Article Processing Charges (APC)**

Article Processing Charges may apply to accepted manuscripts. All APC details, payment procedures, and waiver policies (if applicable) are transparently published on the journal's website.

No fees are charged prior to the completion of peer review and final acceptance.

For the complete and up-to-date guidelines, please visit the journal's official website:

https://www.joisr.com

QR Code - Official Journal Website



◇◇

Author Guidelines (Summary)

• Scope of Publication

The Journal of Islamic Scientific Research publishes original scholarly research in Islamic studies and related disciplines, within the journal's declared scope as stated on the official website.

• Originality and Prior Publication

Submitted manuscripts must be original, unpublished, and not under consideration elsewhere. Authors are required to adhere to principles of academic integrity and proper citation.

• Online Submission System

All manuscripts are accepted through the journal's online submission system available on the official website.

• Peer Review Process

All submissions undergo double-blind peer review, including an initial editorial screening prior to external review by subject-matter experts.

• Publication Ethics and Malpractice

The journal adheres to a comprehensive Publication Ethics and Malpractice Policy, covering (without limitation):

plagiarism and research misconduct, conflicts of interest, authorship rights, complaints and appeals, and correction and retraction policies.

• Citation and Referencing

The journal follows an internationally recognized citation system. Chicago Style (Notes & Bibliography) is preferred for Islamic and humanities-based research.

• Abstracts and Keywords

Manuscripts must include a title, abstract, and keywords in both Arabic and English in accordance with academic indexing requirements.

• Open Access and Licensing

The journal operates under an Open Access publishing model. All published content is licensed under the

Creative Commons Attribution–NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license, unless otherwise stated.

◇◇◇

Publication and Peer Review Policies

• Aims and Scope

The Journal of Islamic Scientific Research publishes original, high-quality scholarly research in Islamic studies and related disciplines, including Islamic jurisprudence and its principles, Hadith and its sciences, Qur'anic studies, Islamic creed, Islamic thought, and contemporary Islamic issues, using sound academic and methodological approaches that contribute meaningfully to the field.

• Peer Review Policy

All submissions undergo double-blind peer review, in which neither the authors nor the reviewers are aware of each other's identities, ensuring objectivity, academic integrity, and scholarly rigor.

• Publication Ethics and Malpractice

The journal adheres to internationally recognized standards of publication ethics and best practices, including policies on authorship and contributorship, conflicts of interest, research misconduct, complaints and appeals, and corrections and retractions.

• Open Access and Licensing

The journal operates under an Open Access model.

• Article Processing Charges

Article Processing Charges (APC) may apply to accepted manuscripts.

• Instructions for Authors

Authors must comply with the journal's submission and publication guidelines.

For the complete and up-to-date policies, please visit the journal's official website:

https://www.joisr.com

QR Code - Official Journal Website



Advisory Board







Volume 23, Issue 79 (March 2026)

Journal of Islamic Scientific Research (JOISR)

Peer-Reviewed Academic Journal

ISSN (Print): 2708 - 1796

ISSN (Online): 2708 - 180X

Owner / Publisher:

International Imam Al-Bukhari Academy

Imam Al-Bukhari Center for Scientific Research and Islamic Studies

Official Website:

https://www.joisr.com

Email:

editor@joisr.com

Postal Address: P.O. Box 208, Tripoli - Lebanon

QR Code - Official Journal Website



ISSN:2708-1796
E-ISSN: 2708-180x

Journal Of Islamic Scientific Research (JOISR)

أكاديمية الإمام البخاري الدولية
INTERNATIONAL IMAM EL BOUKHARY ACADEMY

Volume 23, Issue 79 (March 2026)

1447 2026